SUSAN NEIMAN

Izquierda ≠ woke

«Un crítica desde la izquierda a aquellos que parecen compartir los mismos valores puede considerarse un caso de narcisismo. Pero no son pequeñas las diferencias que me separan de los *woke*. La derecha puede ser más peligrosa, pero la izquierda actual ha abandonado las ideas que necesitamos para resistir el giro derechista».

DEBATE

Acceso Abierto

Izquierda no es *woke*

SUSAN NEIMAN

Traducción de
Victoria Gordo del Rey

DEBATE

Introducción

Este libro no es un llamamiento al bipartidismo, ni un panfleto contra la cultura de la cancelación. Tampoco hablaré aquí de la virtud liberal de esforzarse para tratar de entender a aquellos que no comparten tus opiniones, aunque sí creo que es una virtud. Pero yo no me considero una liberal, tal vez porque vivo en un lugar donde «liberal» significa únicamente «libertario», y se cuenta en todo momento con una variada oferta de posiciones de izquierdas. Mis lealtades siempre han sido partidistas: me crie en el estado de Georgia, durante el Movimiento por los Derechos Civiles, y me hice de izquierdas. En un momento en el que incluso el término «liberal» se emplea a menudo como un insulto en la cultura estadounidense, resulta fácil olvidar que hubo un tiempo en el que «socialista» describía una postura política perfectamente respetable en la tierra de la libertad. Nada menos que Albert Einstein escribió una orgullosa defensa del socialismo en pleno apogeo de la Guerra Fría. Al igual que Einstein y otros muchos, no tengo ningún problema en que me califiquen de izquierdista y socialista.

Lo que diferencia a la izquierda de lo liberal es la idea de que, además de unos derechos políticos que garanticen la libertad de expresarse, practicar una religión y viajar como queramos y votar lo que escojamos, reivindica unos derechos sociales que constituyen la base para el ejercicio real de esos derechos políticos. Los autores liberales los denominan ayudas, subsidios o redes de seguridad. Todos estos términos hacen que cosas como unas prácticas laborales jus-

tas, la educación, la sanidad y el derecho a la vivienda parezcan más relacionadas con la caridad que con la justicia. Pero tanto estos como otros derechos sociales vinculados a la vida cultural ya se encuentran codificados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948. Aunque la mayoría de los estados miembros la ratificaron, hasta el momento ninguno ha creado una sociedad que garantice tales derechos, y esta declaración carece de valor jurídico. Pese a que su versión en 530 idiomas la convierte en el documento más traducido del mundo, la declaración continúa teniendo un valor meramente simbólico. Ser de izquierdas significa insistir en que las aspiraciones que describe no son utópicas.

«Es perfectamente posible avanzar gradualmente hacia el socialismo participativo cambiando el sistema legal, fiscal y social en un país o en otro, sin esperar a contar con la unanimidad del planeta», escribió el economista Thomas Piketty.[1] Argumenta que eso puede hacerse mediante aumentos fiscales que equivaldrían a unas tasas impositivas inferiores a las de Estados Unidos y Reino Unido durante el periodo de mayor crecimiento económico de la posguerra. Los conflictos identitarios, concluye, se alimentan de la desilusión respecto a las ideas mismas de la justicia social y una economía justa.[2] Sin embargo, este libro no entra a debatir la visión de que la izquierda debería prestar más atención a las desigualdades económicas que a otro tipo de desigualdades. Yo creo que en efecto debería ser así, pero esa

postura ya se ha defendido antes. Lo que más me preocupa aquí son las formas en que las voces contemporáneas consideradas de izquierda han abandonado las ideas filosóficas que son centrales para cualquier punto de vista de izquierda: un compromiso con el universalismo frente al tribalismo, una distinción clara entre justicia y poder y una creencia en la posibilidad de progreso. Todas estas ideas están conectadas entre sí.

Salvo en forma de objetivos ocasionales, resultan difíciles de encontrar en el discurso actual. Eso ha llevado a algunos de mis amigos en distintos países a concluir, con pesimismo, que ellos ya no pertenecen a la izquierda. Pese a haber pasado la vida entera comprometidos con la justicia social, se consideran distanciados de la evolución de lo que se llama izquierda *woke*, o extrema izquierda, o izquierda radical. Yo no estoy dispuesta a ceder la palabra «izquierda», o a aceptar el planteamiento dicotómico de que los que no son *woke* tienen que ser reaccionarios. Por el contrario, mi propósito es analizar cuántos de los que actualmente se autoidentifican como de izquierdas han abandonado ideas fundamentales que cualquier persona de izquierdas debería defender.

En un momento en el que, en todos los continentes, el nacionalismo reaccionario está en alza, ¿no tenemos otros problemas más inmediatos que entender la teoría? Una crítica de la izquierda a aquellos que parecen compartir los mismos valores podría parecer un ejemplo de narcisismo. Pero las diferencias que me separan de los que son *woke* no

son menores. No son solo cuestiones de estilo o de tono; entran en el corazón mismo de lo que significa estar a la izquierda. Puede que la derecha sea más peligrosa, pero la izquierda de hoy se ha privado a sí misma de las ideas que necesitamos si queremos resistir el brusco viraje hacia la derecha. Las reacciones *woke* hacia la masacre de Hamás del 7 de octubre muestran cómo la teoría puede llevar a una práctica terrible.

Ese viraje es internacional y organizado. Desde Bangalore a Budapest, y más allá, los nacionalistas de derechas se reúnen con regularidad para compartir apoyos y estrategias, aunque cada nación piense que su civilización es superior. La solidaridad entre ellos sugiere que las creencias nacionalistas se basan solo marginalmente en la idea de que húngaros /noruegos/ judíos/ alemanes/ anglosajones/ hindúes son las mejores tribus que puedan existir. Lo que les une es el principio del tribalismo en sí mismo: solo te conectarás verdaderamente con aquellos que pertenecen a tu clan, y no necesitas mantener compromisos profundos con nadie más. No deja de resultar amargamente irónico que a los tribalistas de hoy en día les resulte más fácil unir fuerzas que a aquellos cuyos compromisos se derivan del universalismo, lo reconozcan o no.

Lo *woke* no es un movimiento en el sentido tradicional del término. El primer uso registrado de la frase *stay woke* («mantente despierto») fue en la canción de 1938 del gran cantante de blues Lead Belly, titulada «Scottsboro Boys»,

dedicada a nueve adolescentes negros cuyas ejecuciones, por unas violaciones que nunca cometieron, solo se consiguieron impedir tras años de protestas internacionales, dirigidas, como a veces se olvida, por el Partido Comunista, mientras que la Asociación Nacional por el Avance de las Personas de Color (NAACP, por sus siglas en inglés) del activista afroamericano W. E. B. Du Bois se mostraba reacia a involucrarse en un principio.[3] Mantenerse despierto ante la injusticia, estar atento a las señales de discriminación, ¿qué podría haber de malo en eso? Sin embargo, en unos pocos años, el término *woke* ha pasado de ser elogioso a ofensivo. ¿Qué ha pasado?

Desde Ron DeSantis a Rishi Sunak o Éric Zemmour, *woke* se convirtió en un grito de guerra para atacar a cualquiera que se opusiera al racismo, al igual que la expresión «política identitaria» se había dado la vuelta unos años antes. Desde la San Petersburgo de Rusia hasta la de Florida, Estados Unidos, en la actualidad la palabra *woke* es tal improperio que muchos colegas me instaron a no criticarla de ninguna forma por temor a que la derecha la instrumentalizara. Sin embargo, no toda la culpa es de la derecha. Barbara Smith, una de las fundadoras del Colectivo del río Combahee, que fue quien acuñó la expresión, insiste en que «política identitaria» empezó a utilizarse de formas que jamás se habían pretendido. «En absoluto queríamos decir con ello que solo trabajaríamos con personas idénticas a nosotros —dijo—.

Creíamos firmemente en el hecho de trabajar con personas de diversas identidades sobre problemas comunes».[4]

Algunos podrían afirmar que las semillas para que acabaran siendo ofensivas estaban presentes en las intenciones originales, pero está claro que ni la política identitaria ni la *woke* se utilizaron con los matices que requerían. Ambas se volvieron divisivas, y generaron un alejamiento que la derecha empezó a explotar rápidamente. Las universidades y empresas son más proclives al exceso *woke* que las organizaciones comunitarias que trabajan sobre el terreno. Los usos más abusivos de la palabra son los del capitalismo *woke*, que se aprovecha de la exigencia en pro de la diversidad con el fin de aumentar beneficios. El historiador Touré Reed sostiene que el proceso está calculado: las compañías creen que contratar personal negro les permitirá sacar provecho de los mercados negros.[5] La apropiación a menudo es directa y descarada. En el informe McKinsey sobre la industria del cine se afirmaba que «Si abordase las persistentes desigualdades raciales, la industria podría obtener unos ingresos adicionales de diez mil millones de dólares al año, alrededor de un 7 por ciento más sobre el valor de referencia, evaluado en 148.000 millones de dólares».[6] Pero incluso sin la explotación directa de lo que en un principio fueron unos objetivos progresistas, lo *woke* se ha convertido en una política de símbolos en lugar de serlo del cambio de social. El capitalismo *woke* fue considerado el tema dominante de la conferencia de Davos 2020, pero la asamblea recibió al

primer orador, Donald Trump, con una gran ovación.[7] El hecho de que políticos de derechas pronuncien con desprecio la palabra *woke* no debería ser óbice para su análisis.

Tengo entendido que la editorial francesa que tradujo con cierto éxito dos de mis libros anteriores se negó a publicar este, por temor a que pudiera dar alas a la derecha. «La situación es seria —me dijeron—. Marine Le Pen podría ganar las próximas elecciones». En efecto, la situación es muy grave. Donald Trump podría ganar las próximas elecciones en Estados Unidos, y el partido de extrema derecha alemán no deja de crecer en las encuestas. Pero los peligros no se evitarán fingiendo que lo *woke* no es un problema, o un fantasma que la derecha ha inventado para sofocar toda demanda de justicia social. Por el contrario, si los que están en la izquierda no son capaces de denunciar el exceso de lo *woke*, no solo seguirán sintiéndose políticamente desamparados. Su silenció arrojará a aquellos cuya brújula política no es tan nítida en brazos de la derecha.

Como la mayoría de las ideas, el universalismo puede instrumentalizarse. El caso de Francia es significativo. El país que proclamó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano reivindica un legado inmune al racismo. Como afirma la escritora y cineasta Rokhaya Diallo:

«Nuestro país, que afirma ser cuna de la Ilustración, pisotea alegremente los derechos, en particular la libertad de expresión».[8] Aunque los tribunales franceses han dictaminado que la práctica de la racialización es una realidad coti-

diana, «Francia persigue un ideal de integración y utiliza el laicismo para estandarizar las muestras culturales».[9] Diallo no se opone al universalismo en teoría; al contrario, le gustaría verlo realizado en la práctica. «El universalismo puede reivindicarse desde muchas perspectivas y culturas diferentes, así como desde muchas fuentes intelectuales que no son necesariamente europeas. Pero el problema es que en Francia se ha convertido en un tópico para desacreditar ciertas luchas y ya suena a disfraz de la supremacía blanca».[10]

Pero, a diferencia de Diallo, muchos activistas antirracistas han tomado la instrumentalización que ha hecho la derecha del universalismo como una razón para prescindir de esta idea por completo.

¿Es posible definir lo *woke*? Arranca con la preocupación por las personas marginadas y termina reduciendo a cada una de ellas al prisma de su marginalización. La idea de interseccionalidad podría haber enfatizado las formas en las que todos nosotros poseemos más de una identidad. En cambio, se centró en aquellas partes de esas identidades que están más marginadas y en multiplicarlas, dando lugar a un panorama traumático.

Lo *woke* resalta de qué manera se les ha negado la justicia a determinados grupos, y su intención es rectificar y reparar ese daño. Bajo el foco de las desigualdades de poder, el concepto de justicia a menudo queda relegado a un segundo plano.

Lo *woke* exige que las naciones y los pueblos se enfrenten a sus historiales criminales. En este proceso con frecuencia se concluye que toda la historia es criminal. Algunos críticos de la primera edición de este libro consideraron insuficiente la definición anterior. Me acusaron de que, sin una definición más amplia y una lista de ejemplos, mi crítica carecía de objetivo. El descontento fue sorprendente, ya que se describen casi a diario ejemplos del comportamiento *woke* en los periódicos de todo el mundo. Mi objetivo no era proporcionar otra lista de ellos, sino entender las ideas filosóficas enterradas en supuestos aparentemente inofensivos que subyacen al pensamiento *woke*. Sin embargo, para los lectores que aún no se hayan cansado de ejemplos, he aquí tres más, elegidos entre cientos que muestran formas en las que lo *woke* puede ser tan ridículo como aterrador.[11]

Una editora alemana promocionó un libro nuevo con la frase: «Este libro te abrirá los ojos». Fue atacada de inmediato por utilizar palabras que podían causar sufrimiento a los ciegos, y obligada a retirar el anuncio.

La joven poetisa negra Amanda Gorman se convirtió en un éxito internacional tras leer su poema «The Hill We Climb» en la toma de posesión de Joe Biden. Diecisiete editoriales compraron rápidamente los derechos. Para la editorial holandesa, Gorman sugirió a un escritor holandés blanco y no binario, cuya obra ganadora del Premio Booker admiraba. Esa es la única buena razón para elegir a un traductor: Me gusta tu obra, ¿quieres intentarlo con la mía? En-

tonces una bloguera de moda negra holandesa escribió un artículo en el que decía que la obra de Gorman solo debía ser traducida por una mujer negra. El autor blanco se retiró, pero la historia resonó por toda Europa. Ya se había terminado y pagado una traducción al catalán, pero como el traductor era un hombre blanco, se contrató a uno nuevo. Se encontró a un rapero negro para traducir el poema al sueco, pero debido a la escasez de traductores negros, Dinamarca contrató a una mujer morena que lleva un hiyab. La editorial alemana encontró una solución muy alemana y contrató a todo un comité de traductoras: una negra, una morena y una blanca.

Pero como veis, los últimos ejemplos de comportamiento *woke* no dejan nada de qué reirse. En cuanto a los *woke* poscoloniales, Israel se ha situado durante mucho tiempo en el Norte Global, mientras que Palestina pertenece al Sur Global. La insensatez de esta geografía de mala fe se puso de manifiesto cuando muchos de los *woke* celebraron la brutal masacre de Hamás de más de mil doscientos ciudadanos israelíes como «resistencia a la ocupación» o incluso «justicia poética». No era justicia; muchos de los supuestos ocupantes llevaban años trabajando por la paz de forma directa y útil, llevando a sus vecinos de Gaza a recibir atención médica, por ejemplo. Otros llevaban tres meses. Pero ni la rectitud ni la inocencia marcaron la diferencia. Las víctimas pertenecían a la tribu equivocada, y eso bastaba para condenarlas.

¿Hace falta añadir que bombardear a miles de niños que pertenecen a otra tribu no es menos crimen de guerra? En *El mal en el pensamiento moderno* sostuve que dividir los males en mayores y menores, y tratar de sopesarlos, no solo es inútil sino probablemente obsceno.[12] Los males no deben cuantificarse, pero pueden distinguirse. Tras mantener correspondencia con uno de los pilotos que participaron en el bombardeo de Hiroshima, el filósofo judío alemán Günther Anders hizo una importante distinción. Cualquiera que sea capaz de llevar a un niño a una cámara de gas, o de quemarlo vivo, tiene un abismo donde debería haber un alma. La mayoría de nosotros no podría hacerlo. Pero es más fácil lanzar una bomba sobre un niño al que no ves. Precisamente por esa razón, este tipo de mal, sostenía Anders, es más peligroso. Pero ¿qué nos impide denunciar ambos?

Critico con dureza desde hace mucho tiempo la ocupación israelí de Palestina, por no hablar de su gobierno cada vez más de extrema derecha, y en Alemania he recibido muchas críticas por ello. Pero mi crítica a la ocupación siempre se ha basado en el universalismo, no en el tribalismo, en el interés por la justicia, no en el poder, y en la fe de que es posible progresar cuando la gente trabaja unida. Estos compromisos no salvaron a los kibutz de la frontera de Gaza, pero no por ello son erróneos. Lamentablemente, muchos de los que criticaron las celebraciones generalizadas del terror de Hamás, y los actos de antisemitismo que las acompañaron, los calificaron de fracasos de la izquierda interna-

cional. Eso es un grave error. Más bien fue un momento que demostró hasta qué punto el poscolonialismo *woke* ha abandonado todos los principios liberales o de izquierdas que necesitamos para mantenernos rectos.

No es casualidad que muchos tengan problemas para distinguir la izquierda *woke*, o para dar una respuesta satisfactoria a la definición de esta última. El concepto en sí es incoherente, ya que se basa en un choque entre sentimiento y pensamiento.

Lo confuso sobre el movimiento *woke* es que nació de emociones tradicionalmente de izquierdas: la empatía con los marginados, la indignación ante la difícil situación de los oprimidos, la determinación de que los errores históricos deben ser corregidos. Estas emociones, sin embargo, se malogran debido a una serie de supuestos teóricos que acaban por socavarlas. La teoría constituye un concepto tan nebuloso y moderno que incluso se ha utilizado para lanzar una línea de moda, pero si bien hoy la palabra carece de un contenido claro, lo cierto es que sí tiene una dirección. Lo que une a muy diferentes movimientos intelectuales mediante la palabra «teoría», en inglés, es un rechazo a los marcos epistemológicos y supuestos políticos heredados de la Ilustración. No es necesario pasar años descifrando a Judith Butler o a Homi Bhabha para que la teoría nos influya. Rara vez nos percatamos de los supuestos que se hallan incrustados en la cultura porque normalmente se expresan como verdades evidentes. Dado que se ofrecen como meras

descripciones de la realidad en lugar de ideas que podríamos cuestionar, resulta difícil desafiarlos directamente. Aquellos que han aprendido en la universidad a desconfiar de cualquier afirmación de verdad vacilarán a la hora de reconocer la falsedad.[13]

Puesto que acaba resultando un ejemplo para los diarios de más de un país, *The New York Times* es siempre un buen lugar para observar con qué facilidad se introducen supuestos filosóficos en el discurso dominante sin llamar la atención, a pesar del interés de los periodistas que los escriben. Si bien *The New York Times* sigue encarnando el consenso neoliberal dominante que siempre ha representado, desde 2019 ha ido mostrándose más claramente *woke*. Además del polémico Proyecto 1619, ese giro ha conducido a un progreso real, a un ostensible aumento en el número de voces y rostros negros y de color oscuro. Pero he aquí una frase que el periódico de referencia publicó en 2021: «A pesar de las raíces indias de la vicepresidenta Kamala D. Harris, la Administración Biden puede resultar menos indulgente con la agenda nacionalista hindú de Modi». (De hecho, desearía que ese pronóstico se hubiera hecho realidad). Si se lee rápidamente, el supuesto teórico subyacente quizá pasaría inadvertido: los puntos de vista políticos están determinados por los orígenes étnicos. Si no se sabe nada sobre la India contemporánea, podría pasarse por alto el hecho de que los críticos más furibundos del violento hinducentrismo de Modi

son de hecho indios. Los más atrevidos de ellos lo llaman «fascismo».

Durante las mismas fechas, la mayoría de los medios de comunicación estadounidenses se mostraban desconcertados ante un sorprendente resultado de las elecciones de Estados Unidos de 2020. El racismo de Donald Trump hacia negros y latinos había quedado públicamente expuesto durante su mandato y, sin embargo, Trump recibió más votos de esos grupos que cuatro años antes. En lugar de cuestionar, por un momento, la suposición de que la demografía sea determinante, los periodistas se apresuraron a explicar esta paradoja contándonos que las comunidades latinas son diversas: que los puertorriqueños no son los cubanos, ni los mexicanos los venezolanos. Cada comunidad tiene una historia, una cultura, un conjunto de intereses propios, y merece ser respetada como tal. Aparte del hecho de que eso apenas alcanzaba a explicar el aumento de votantes negros, la división de las tribus en tribus más pequeñas no es la solución. La gente es diversa. Ni las comunidades negras, ni las blancas, ni las de piel oscura son homogéneas. Hacemos las cosas por razones que no tienen que ver con ser miembros de una tribu.

Aunque la presunción de que esto no es cierto procede de medios de comunicación que no simpatizan demasiado con el actual Partido Republicano, los supuestos no quedan muy alejados de los que marcaron el ejercicio de Donald Trump: nombró a un neurocirujano como jefe del Departamento de

Desarrollo Urbanístico porque era negro; entregó a su inoperante yerno uno de los cometidos de política exterior más difíciles solo porque era judío; nombró a una católica de extrema derecha para suceder a Ruth Bader Ginsberg por el hecho de que ambas eran mujeres; designó a un desastroso diplomático para la embajada de Alemania porque era gay. El hecho de que Berlín lleve siendo durante casi un siglo una ciudad favorable a la comunidad gay no impidió a sus ciudadanos expresar sin ninguna diplomacia su asombro ante las continuas infracciones de los códigos de conducta política protagonizadas por Richard Grenell. El breve gobierno liderado por Truss en Reino Unido fue el último en adoptar la misma estrategia: nombrar el gabinete más diverso de la historia británica a la vez que promovía las políticas más conservadoras que se puedan recordar. Las hojas de higuera eran demasiado pequeñas para cubrir la vergüenza.

¿Qué nos parece más esencial, las características accidentales con las que nacemos o los principios que abrazamos y defendemos? Tradicionalmente, era la derecha la que se centraba en lo primero y la izquierda la que ponía más énfasis en lo segundo. Esa tradición se ha subvertido en el momento en que una política progresista como Hillary Clinton celebró la elección de la primera jefa de Gobierno de la historia de Italia como una «ruptura con el pasado», obviando el hecho de que las posiciones de Giorgia Meloni están más cerca del pasado fascista de Italia que las de ningún otro líder italiano desde el final de la guerra. No es sorprendente

que las teorías que defienden los partidarios de lo *woke* desautoricen sus emociones empáticas y sus intenciones emancipatorias. Dichas teorías no solo tienen fuertes raíces reaccionarias; algunos de sus autores eran abiertamente nazis. En un debate sobre esencialismo racial que tuvo lugar en 2013, antes de que la palabra *woke* fuera moneda de uso corriente, la historiadora Barbara Fields dijo que «La gente no sabe la historia tan tóxica que está repitiendo. Si les dices: "Bueno, ¿por qué no salís a la calle, volvéis a instaurar las Leyes de Núremberg y ya está?", no sabrían de qué les estás hablando».[14]

¿Hasta qué punto las labores intelectuales de Carl Schmitt y Martin Heidegger estaban conectadas con su pertenencia al Partido Nazi? Existen abundantes estudios al respecto, y este libro no pretende ahondar en ello. Gran parte de la literatura es del parecer «sí, pero», donde el «pero» hace referencia al hecho de que el pensador en cuestión no aceptó todos los elementos de la ideología nazi, o expresó alguna comedida crítica, o abandonó el partido al poco tiempo. Otros proponen complejos análisis conceptuales, basados en que una parte importante de su pensamiento era incompatible con el nazismo. La complejidad sirve para reprimir la indignación, como si solo los malos modales, o la superficialidad filosófica, pudieran generar cierta conmoción. El hecho de que ambos autores no solo prestaran servicio a los nazis, sino que defendieran haberlo hecho hasta mucho tiempo después de terminada la guerra, no es ningún descubri-

miento. La indignación, hoy en día, está reservada para pasajes racistas de textos filosóficos del siglo XVIII.

Todas estas posturas aceptan la hipótesis actual de que el antisemitismo era el elemento fundamental del nazismo. Por consiguiente, cualquiera que no fuera particularmente antisemita no podía ser un nazi de verdad. Sin embargo, muchos académicos han argumentado que mientras el antisemitismo siempre fue una pieza de la ideología nazi, era parte de un hondo y feroz antimodernismo. Escritos póstumos muestran que tanto Heidegger como Schmitt eran antisemitas corrientes, pero muestran un antimodernismo reaccionario aún más devastador.

Se interprete como se interprete la relación entre su filosofía y sus compromisos políticos, algunas cosas son ciertas: Schmitt rechazaba el universalismo y cualquier concepto de justicia que fuera más allá de la mera noción de poder, y creía que Europa había entrado en decadencia desde la reforma protestante del siglo XVI. (No parecía importarle ningún otro lugar). El antimodernismo de Heidegger y su gusto por las virtudes campesinas eran más predominantes y estaban más profundamente enraizadas que cualquiera de sus otras convicciones. Estas actitudes influyeron sin duda en sus decisiones de unirse a los nazis, y en su negativa a renegar de esas decisiones tras la guerra.

Dadas las circunstancias, resulta desconcertante ver con qué fascinación quieren estudiar a Schmitt aquellos que se preocupan por el colonialismo, o escuchar que filósofos de-

fensores de los derechos laborales hablan de leer a Heidegger contra Heidegger. Si buscaran un poco más allá encontrarían recursos mucho mejores, pues, de hecho, muchos de los supuestos teóricos de los que parten los impulsos más admirables de los *woke* proceden del movimiento intelectual que desprecian. Los mejores principios de los *woke*, como la insistencia en ver el mundo desde más de una perspectiva geográfica, proceden directamente de la Ilustración. Pero las actuales actitudes de rechazo a la Ilustración no suelen ir acompañadas de un gran conocimiento de la misma. Este libro se ha escrito con la esperanza de que la filosofía pueda desenmarañar las confusiones que la teoría ha creado, y, de paso, fortalecer nuestra práctica política. No cabe esperar progreso alguno de quien corta la rama sobre que la que está sentado sin siquiera saberlo.

Este no es un libro académico; soy plenamente consciente de que ya se han escrito muchos otros sobre la mayoría de las cuestiones que aquí voy a tratar. Ninguno de mis análisis es exhaustivo. La investigación académica complicaría las afirmaciones que hago sobre Foucault o Schmitt o la psicología evolutiva. En este sentido, no me interesa tanto buscar la mejor interpretación posible de estos y otros pensadores como comprender su influencia sobre la cultura contemporánea. No dudo de que habrá relatos que propongan interpretaciones más generosas de su pensamiento; algunas de ellas las he leído. Precisamente porque son complejas y contraintuitivas, no son lecturas que lleguen a un público

amplio. ¿Acaso la buena filosofía no es compleja y contraintuitiva? A veces sí. Pero si necesitas un doctorado y gran cantidad de paciencia para entender un texto —y esto en una época en la que incluso los escritores leen menos— es difícil imaginar que este tipo de trabajo teórico pueda llegar a ser tan liberador como sus declaradas intenciones.

Aunque este no es un trabajo académico, sí es filosófico. La filosofía moral y política son inherentemente normativas. Cuando hablo de izquierda, no lo hago como historiadora. Mi interés radica en un ideal, siendo del todo consciente de las numerosas formas en las que la izquierda ha fracasado a lo largo de la historia a la hora de cumplir con sus ideales. La tarea de este libro no es rastrear esos fracasos, sino presentar un claro esbozo de los ideales filosóficos que la izquierda a menudo ha defendido y a los que todavía podemos aspirar.

Puede que algunos se pregunten por qué un libro que va dirigido al público general dedica tanto tiempo a hablar de filosofía.

«¿Acaso escritores como Michel Foucault o Carl Schmitt han tenido realmente impacto sobre los acontecimientos políticos? ¿Cuántas personas los han leído?». Más de las que cabría imaginar, a juzgar por las encendidas defensas de Foucault que aparecieron a raíz de la publicación de la primera edición de este libro. Pero incluso aquellos que nunca irán a la universidad leen periódicos o publicaciones en redes sociales y ven canales de televisión dirigidos por aque-

llos que sí lo han hecho, y se empapan de sus ideas o de las de sus continuadores. Para quien dude de que la gente puede dejarse influir por textos que no comprende, solo tiene que comparar el número de expertos en la Biblia con el de personas a las que este libro ha influido. La práctica del periodista de ultraderecha Andrew Breitbart era repugnante, pero su máxima es cierta: la política corre por debajo de la cultura. Y este es el resultado cuando tu perspectiva del mundo se forma a partir de la cultura *woke*. Dice Ibram X. Kendi:

> Las concepciones tradicionales del intelectual nunca pretendieron incluir a aquellos que estamos enfocados y concentrados por completo en descubrir y aclarar verdades complejas que pueden mejorar radicalmente la condición humana. [...] Yo esto ya lo sabía. Conocía la asociación de la Ilustración y conceptos como «razón», «objetividad» y «empirismo» con ser blanco, Europa Occidental, la masculinidad y la burguesía.[15]

¿Hace falta que añada que la cita demuestra no solo escaso conocimiento sobre la Ilustración, sino también de la propia investigación intelectual? Para ser justos, la oscuridad de la mayoría de los autores *woke* hace difícil interpretar lo que escriben. En la mayor parte de lo que antaño se denominaba humanidades, escribir para el público general rara vez se ve recompensado. No hay aliciente para los que quieren aprender. A los académicos más jóvenes a menudo se les insta a no intentarlo, a menos que quieran arruinar su reputación profesional. Tal vez el rasgo más importante que distingue a los practicantes de la teoría de los pensadores de la Ilustración es que estos últimos no tenían la intención de

escribir para un público reducido y selecto; escribían con claridad, sin utilizar su jerga, con la intención de llegar al mayor número de lectores posible (incluso Kant, el más difícil de los filósofos de la Ilustración, escribió quince ensayos perfectamente inteligibles para el público general). Yo me esforzaré por seguir su ejemplo.

1
Universalismo y tribalismo

Comencemos por la idea del universalismo, que en su día definió a la izquierda; la solidaridad internacional era su lema. Eso era precisamente lo que la distinguía de la derecha, que no reconocía ninguna conexión profunda, y pocas obligaciones reales, con nadie de fuera de su propio círculo. La izquierda exigía que el círculo abarcara todo el mundo. Eso es lo que significaba estar a la izquierda: preocuparse por los mineros en huelga en Gales, los voluntarios republicanos en España o los luchadores por la libertad de Sudáfrica, pertenecieras a sus tribus o no. Lo que les unía no era la sangre, sino las convicciones; la primera y más fundamental: que más allá de las diferencias de tiempo y espacio que nos separan, los seres humanos están conectados de numerosas formas. Decir que la historia y la geografía nos afectan es una trivialidad. Decir que nos determinan es falso.

Cierto es que las experiencias e historias compartidas crean vínculos especiales. Todos tendemos a confiar en aquellos cuyos códigos no tenemos que descifrar, cuyas bromas entendemos al instante, cuyas alusiones reconocemos de inmediato. Ser universalista requiere un acto de abstracción. Aprender idiomas y sumergirse en otras culturas hará que la abstracción se concrete, pero no todo el mundo está tan dotado para ello como el gran artista y activista Paul Robeson. Incluso sin sus talentos, existen muchas maneras de compartir, si no de integrarse plenamente, en las culturas de otros pueblos. Nunca tendremos la misma relación con una cultura que la de aquellos que les han cantado las nanas

para dormirse. Pero la buena literatura, el cine o el arte pueden obrar maravillas.

Lo contrario al universalismo se ha denominado a menudo «identitarismo», pero la palabra puede inducir a error, dado que sugiere que nuestras identidades pueden reducirse a dos dimensiones, como mucho. De hecho, todos nosotros tenemos muchas, cuya importancia va variando en el espacio y el tiempo a lo largo de nuestras vidas. Como el filósofo Kwame Anthony Appiah nos recuerda: «Hasta mediados del siglo XX, nadie a quien le preguntaran por la identidad de una persona habría mencionado la raza, el sexo, la clase social, la nacionalidad, la región o la religión».[1] Todos somos hijos de alguien, un hecho cuya importancia disminuye si estamos ocupados criando a los nuestros, pero basta con que uno entre en la casa de sus padres para que vuelva automáticamente al momento en que su identidad primaria fue «hijo». Y de nuevo cambia cuando deja a su pareja por la mañana en casa y adopta un rol profesional en su trabajo. ¿Es alguna de estas identidades más auténtica que la otra? ¿Siempre? Estos cambios de identidad son bastante universales, pero existen muchos más. Una persona políticamente comprometida no puede considerarse a sí misma indiferente a la política; un apasionado del fútbol no puede concebir su identidad sin la lealtad a su equipo local. No todo el mundo se identifica con lo que hace para ganarse la vida, pero a los que sí lo hacemos, imaginarnos a nosotros mismos con otra

profesión completamente distinta es como sentirse flotando en el vacío.

Dependiendo de la persona, esos componentes de identidad son al menos tan importantes como los dos que la política identitaria insiste en que tengamos en consideración: la identidad étnica y la de género. Si nos paramos a reflexionar un momento, incluso estos dos elementos son menos determinantes de lo que se podría suponer. La vida de una persona negra es enormemente distinta según viva en Estados Unidos o en Nigeria, como Chimamanda Adichie demostró tan brillantemente en *Americanah*. Y ser nigeriano solo sirve como descripción de una identidad fuera de ese país; en una tierra cuyos ciudadanos se hallan divididos por una historia diversa y complicada y más de quinientos idiomas, decir que eres nigeriano no significa nada en absoluto. Ser judío en Berlín o ser judío en Brooklyn se experimenta de forma tan distinta que sin duda da lugar a identidades muy diferentes. Un judío de Tel Aviv, a su vez, posee otra identidad; pero un judío nacido en Tel Aviv tiene una actitud esencialmente distinta ante el mundo a la de un judío que se muda a vivir allí ya de adulto. Más importante que cualquier experiencia regional: la opción de mantener la tradición universalista judía es infinitamente más vital para mi identidad que los genes que pueda compartir con Benjamín Netanyahu. ¿Existe una identidad india igual para hindúes, musulmanes, brahmanes e intocables? ¿Puede identificarse alguien como gay sin mencionar si vive en Teherán o en To-

ledo? El historiador Benjamin Zachariah hace esta reflexión:

> Hubo un tiempo en que «esencializar» a las personas se consideraba algo ofensivo, un poco estúpido, antiliberal y antiprogresista, pero en la actualidad eso solo es así cuando los que lo hacen son los demás. Autoesencializarse y autoestereotiparse no solo está permitido, sino que te empodera.[2]

Los que condenaban la esencialización hace menos de dos décadas ahora no tienen reparos en reducir todos los elementos de nuestra identidad a dos. Actualmente, los intentos de aumentar la diversidad a menudo apuntan a la importancia de que ocupen puestos de autoridad personas «parecidas a mí». La expresión suena especialmente infantil, pero ¿qué ven en realidad los niños? Las personas que poseen una herencia (al menos en parte) africana pueden presentar una variedad de tonos de piel y texturas de cabello de lo más amplia; tampoco son el tono de piel ni la textura del cabello las únicas cualidades visuales que percibimos. Una niña a quien le dicen que alguien «se parece a ella» podría también preguntar: ¿es más alta o más baja? ¿Más gorda o más delgada? ¿Más mayor o más joven? Y ¿qué hay con el género?

Nadie niega que las identidades visuales son importantes. Cuando yo era niña, la gente considerada atractiva en Estados Unidos no solo era blanca, sino también rubia. Para los que no lo éramos, fue un consuelo que Barbra Streisand se convirtiera en foco de atención, y más aún Angela Davis. Siendo distintas, ambas eran guapas, y ninguna se parecía Marilyn Monroe. El movimiento *woke* nos ha hecho tomar

conciencia de que lo blanco no se consideraba una identidad, sino algo a medio camino entre la norma y la neutralidad, de igual modo que los lápices de colores llamados «de color carne» indicaban que toda la carne era rosa pálido. La diversidad es un bien. Pero no es el único. No soy la primera en señalar que diversificar estructuras de poder sin preguntarse para qué se usa el poder puede conducir a sistemas de opresión más fuertes. Y ello no va a cambiar porque los gobiernos conservadores asignen ciertos cargos a los que antes habían estado marginados. A sugerencia de Ian Malcolm, el cómico canadiense Ryan Long entrevistó a varios transeúntes sobre la cuestión de si los interrogadores extraterritoriales, la expresión utilizada en la jerga de la CIA para referirse a los torturadores, deberían ser más diversos. El hecho de que lo tomaran en serio no tiene nada de divertido.[3]

Reducir las múltiples identidades que todos poseemos a la raza y el género parece limitarse a una cuestión de apariencias, pues a menudo son lo primero que vemos. Centrarse en dos dimensiones de la experiencia humana es hacerlo en las que experimentaron el mayor trauma. La actualmente denominada «política identitaria» representa un importante cambio, que comenzó a mediados del siglo XX: el protagonista de la historia ya no era el héroe, sino la víctima.[4] Dos guerras mundiales habían restado fuerza a la costumbre de apreciar las formas tradicionales de heroísmo. El impulso de desplazar la atención y centrarla sobre las

víctimas comenzó como un acto de justicia. La historia había sido hasta entonces la de los vencedores, mientras que las voces de las víctimas pasaban desapercibidas. Esto las condenaba a una doble muerte: primero la de la carne y luego la de la memoria. Dar la vuelta a la tortilla e insistir en que las historias de las víctimas forman parte del relato no fue más que un paso para rectificar antiguos errores. Si las historias de las víctimas reclaman nuestra atención, también reclaman nuestra compasión y nuestros sistemas de justicia. Cuando los esclavos comenzaron a escribir sus memorias, dieron paso a la subjetividad y lograron cierto reconocimiento; y, de forma lenta pero segura, a las recompensas de ese reconocimiento.

Por tanto, el movimiento en pro de reconocer a las víctimas de matanzas y de la esclavitud comenzó guiado por la mejor de las intenciones. Evidenciaba que lo que se puede y lo que se debe hacer a veces no coincide, que es posible que le pasen cosas muy malas a todo tipo de personas, y que incluso cuando no podemos cambiarlas, tenemos que registrarlas. A diferencia de lo que ocurría en milenios anteriores, cuando el superviviente de una masacre perpetrada por las legiones romanas o los invasores mongoles no podía esperar otra cosa que un lacónico «estas cosas pasan», lo otro constituía un paso hacia el progreso. Sin embargo, algo no salió bien cuando reescribimos el lugar de la víctima; el impulso que comenzó partiendo de la generosidad se volvió directamente perverso. El caso extremo de esta tendencia lo

encontramos en la historia de Binjamin Wilkomirski, el ciudadano suizo cuyas declaraciones de haber pasado su infancia en un campo de concentración resultaron ser inventadas. Otros sinvergüenzas anteriores a él trataron de ocultar sus orígenes e inventaron genealogías aristocráticas para ascender en el escalafón social. Cualquiera, después de todo, podría ser hijo de un caballero errante o de un papa descarriado. En la actualidad, ese caché ha sido sustituido por otro: proclamar un origen más desdichado que el tuyo en realidad garantiza una nueva forma de estatus.

Wilkomirski no es un caso único. Para escapar de la discriminación racista, algunos afroamericanos de tonalidad de piel más clara se hicieron pasar en su día por blancos, dejando atrás a sus familias, para vivir unas vidas más libres, si bien más tristes, dentro de la clase dominante. Recientemente, sin embargo, varios estadounidenses blancos han perdido empleos que consiguieron haciéndose pasar por negros. Un actor afroamericano terminó en la cárcel por haber fingido ser víctima de un ataque racista.[5] Un famoso cantante de pop judío alemán suscitó atención e indignación al inventarse un incidente antisemita que no se pudo confirmar tras cientos de horas de investigación policial y actualmente está procesado por fraude.[6] El victimismo simulado es pérfido porque se burla de las víctimas de los ataques racistas reales, pero en este momento no me interesan tanto las consecuencias como el hecho de que sea posible hacer algo así. Lo que hasta hace poco era un estigma se ha con-

vertido en una manera de conseguir estatus. Donde una vez se reconocieron orígenes y persecuciones dolorosas, como en los relatos de Frederick Douglass, el dolor era un paso previo a trascenderlos. Superar el victimismo, como hizo Douglass, podía interpretarse como motivo de orgullo; el victimismo en sí no lo era. La aparición de quienes actualmente se inventan historias peores que las que han vivido es algo nuevo.

Las reivindicaciones de estatus fraudulentas no tienen nada de especial; basta con pensar en cuántas personas adornan sus experiencias de guerra para presentarse como héroes. Pero, al margen de esos impostores, la valorización de la víctima genera problemas. Lo que se ha dado en llamar «Olimpiadas del Victimismo» ha alcanzado ya dimensiones internacionales. El llamamiento a recordar pretendía, en su día, traer a la memoria hechos e ideales heroicos; ahora, el «¡Nunca olvidaremos!» constituye un requerimiento para recordar el sufrimiento. Sin embargo, soportar el sufrimiento no es de ningún modo una virtud, y rara vez genera alguna. El victimismo debería servir para legitimar reivindicaciones de restitución, pero una vez empezamos a ver el victimismo *per se* como la moneda del reconocimiento, vamos camino de desvincular por completo el reconocimiento, y la legitimidad, de la virtud.

Es señal de progreso moral que las historias de las víctimas ya no se desestimen, como durante tanto tiempo ocurrió; merecen nuestra empatía y, siempre que sea posible,

reparación. (No es tanta señal de progreso, aunque tal vez resulte inevitable, que hayamos pasado de una desestimación irreflexiva a una aceptación irreflexiva). Mi pregunta más bien es qué queremos decir cuando reclamamos reconocimiento. Jean Améry ni siquiera pretendía erigir un monumento a las víctimas del Tercer Reich, porque, como escribió, «ser una víctima en sí mismo no es un honor».[7] Esta afirmación nacía de un supuesto que hoy en día parece anticuado: los monumentos deberían reservarse a aquellas personas cuyos actos admiramos, cuyos caminos esperamos seguir.

Jean Améry nació en 1912 bajo el nombre de Hans Mayer, un judío austriaco asimilado. Pese a ser demasiado pobre para estudiar en la universidad, llegó a convertirse en uno de los filósofos más eruditos de su época. Améry huyó de Viena a Bélgica tras el *Anschluss* y se unió a un grupo de la resistencia en Bruselas, donde fue arrestado y torturado por la Gestapo, que lo envió a Auschwitz al descubrir que era judío. Puede que su libro *Más allá de la culpa y la expiación* sea la forma de afrontar el Holocausto más desgarradora que se haya escrito jamás. En él, decía:

> No nos hicimos más sabios en Auschwitz, si por sabiduría se entiende el conocimiento positivo del mundo. No percibimos nada nuevo que no hubiéramos podido percibir ya en el exterior; nada de ello nos aportó orientación práctica. Tampoco nos hicimos más profundos en el campo de concentración, si es que esa profundidad calamitosa es en algún caso una cualidad intelectual definible. Sobra decir, creo, que en Auschwitz no nos hicimos mejores, más humanos, más compasivos y más maduros en el aspecto ético. No se puede observar a un ser humano deshumanizado llevando a cabo sus acciones y sus

> equivocaciones sin cuestionar todas las nociones de la dignidad humana inherentes. Emergimos del campo desnudos, robados, vaciados, desorientados, y pasó mucho tiempo antes de que pudiéramos siquiera aprender el lenguaje normal de la libertad.

Améry habló con admiración sobre Frantz Fanon, en cuyo libro *Piel negra, máscaras blancas*, proclama: «Yo no soy el esclavo de la Esclavitud que deshumanizó a mis ancestros». Más recientemente, el filósofo Olúfémi O. Táíwò ha defendido que «el sufrimiento, provenga de la opresión o no, es un mal maestro. El sufrimiento es parcial, corto de vista y autoabsorbente. No deberíamos tener una política que espere de él algo distinto. La opresión no es una escuela preparatoria».[8]

Táíwò sostiene que el trauma, en el mejor de los casos, es la experiencia de una vulnerabilidad que nos permite conectar con la mayoría de la gente del planeta, pero «no es algo que me dé especial derecho a hablar, evaluar o decidir por un grupo». Argumenta que otorgar valor al trauma conduce a una política de expresión personal y no de cambio social. Las críticas de Améry y Táíwò refutan importantes afirmaciones de la epistemología de la perspectiva, que enfatiza las formas en que nuestra posición social afecta a nuestras afirmaciones respecto al conocimiento. Como razona la filósofa Miranda Fricker:

> Las feministas han tomado del marxismo la idea intuitiva de que una vida vivida en la primera línea de fuego de cualquier conjunto dado de relaciones de poder proporciona una comprensión crítica (del mundo social, en primer lugar), mientras que una vida amortiguada por la posesión de poder no lo hace.[9]

Pocos discutirían esta visión, tan intuitiva como importante, pero siguen quedando dos preguntas por hacerse. La comprensión crítica puede surgir de la falta de poder, pero ¿es siempre así? Pocos defensores de la epistemología del punto de vista afirmarían que eso es cierto. Y, si no lo es, ¿podemos permitir que la experimentación de la impotencia sea elevada a una fuente inevitable de autoridad política?

Personalmente, preferiría volver a un modelo en el que tus reivindicaciones de autoridad se centren en lo que has hecho en el mundo, no en lo que el mundo te ha hecho a ti. Eso no significa devolver a las víctimas al basurero de la historia. Nos permite honrar la preocupación por las víctimas como una virtud, pero sin sugerir que la condición de víctima también lo sea. En su defensa de los asesinos que se enfrentan a ser ejecutados, Bryan Stevenson, fundador de Equal Justice Initiative, sostiene que cualquier persona es algo más que lo peor que ha hecho en la vida. ¿Queremos vernos definidos por la peor cosa que nos ha pasado jamás?

Aquellos de izquierdas que se sienten incómodos con el universalismo deberían pararse a pensar que no existe un mejor ejemplo de política identitaria, acompañada del recurso al victimismo pasado, que el nacionalismo judío de políticos israelíes como el ministro de seguridad actual y el terrorista convicto Itamar Ben-Gvir.[10] Al principio, el Estado de Israel se fundó con esperanza de que los judíos, por primera vez, no serían las víctimas de la historia. Sin embargo, como Anthony Lerman y otros han demostrado con

cierto detalle, el giro hacia la derecha de la política israelí llevó al Estado a adoptar una política deliberada de instrumentalización de la memoria del Holocausto para desviar toda crítica a la ocupación.[11] Esencializar el victimismo no es un camino que la izquierda deba seguir. La política identitaria no solo reduce los múltiples componentes de nuestra identidad a uno, sino que también esencializa ese componente sobre el que no tenemos el más mínimo control. Y aunque sigue haciendo referencia a un problema reconocible, el término «política identitaria» se ha convertido en tóxico al ser adoptado por conservadores que no son conscientes de que ellos mismos practican la política identitaria. Yo prefiero el término «tribalismo», que transmite una idea de barbarie, pese a la crítica de un bien intencionado colega que expresó su preocupación por que la palabra pudiera resultar ofensiva para los nativos americanos. Pero la idea no se inventó en las Américas; es tan antigua como la Biblia hebrea. La Biblia nos advierte una y otra vez de lo que ocurre cuando la gente se une en torno a identidades tribales: las envidias, los conflictos y la guerra suelen ser las consecuencias más habituales. El tribalismo describe la ruptura civil que se produce cuando las personas, de cualquier tipo, pensamos que la diferencia humana fundamental es la que existe entre nuestro tipo y el de todos los demás.

El tribalismo resulta todavía más paradójico hoy en día, dado que sabemos que la idea de raza fue creada por los racistas.[12] Durante el siglo XIX, ni los judíos ni los irlandeses

eran considerados blancos. Los conceptos no tienen por qué ser biológicos para que tengan significado; los constructos sociales son tan reales como los vuelven determinadas condiciones sociales, como el racismo. Pero dada la historia de la categorización racial, nada garantiza que las distinciones que hoy reconocemos tengan el mismo significado para los que alcancen la mayoría de edad en 2050.

En su libro *Letters to a Young Activist* («Cartas a un joven activista»), el ya fallecido sociólogo estadounidense Todd Gitlin comienza reconociendo la atracción que genera el hecho de basar la política en identidades tribales: «Tu punto de partida es que tu identidad ha sido señalada como víctima. Tú no la elegiste, pero te niegas a abandonarla». No obstante, la principal pasión que alimenta la política identitaria resulta ser su punto débil: «Por mucho que acelere el pulso, [la política identitaria] a menudo encubre una profunda impotencia». Ya que, explica, confunde las grandes pasiones con las pequeñas irritaciones, mientras se burla de objetivos de mayor alcance como si fueran mera retórica.

> Desde este punto de vista, el objetivo de la política es asegurarse de que tu categoría se ve representada en el poder, y la crítica a las políticas de los otros se reduce a que representan una categoría que no es la tuya [...] Incluso cuando toma un cariz radical, la política identitaria es una política de grupos de interés. Su objetivo es cambiar la distribución de beneficios, no las reglas bajo las cuales tiene lugar esa distribución.

En última instancia, Gitlin concluye que la política identitaria nos hace mirar hacia atrás, anclándonos en el pasado.

Los juristas nazis que desarrollaron la teoría legal subya-

cente a las infames Leyes de Núremberg estudiaron las leyes de Estados Unidos sobre la raza. Su conclusión fue que la norma estadounidense de «una gota de sangre» era demasiado dura para aplicarla en Alemania, y establecieron unos criterios más suaves en cuanto a lo que se consideraba ser judío; aquellos que de sus cuatro abuelos solo tuvieran uno judío podían mantener la ciudadanía alemana, aunque precariamente. Los juristas sí apreciaron en cambio las formas en que el realismo legal estadounidense «demostraba que era de todo punto posible tener una legislación racista incluso aunque fuera técnicamente inviable llegar a una definición científica de raza».[13] Sin embargo, la norma de «una gota de sangre» estuvo tras las leyes estadounidenses contra el matrimonio interracial y creó categorías como «cuarterón» y «octarón». Cuando los comentaristas progresistas estadounidenses afirman que el Partido Republicano está destinado a desaparecer a medida que la población blanca disminuye, caen en la misma lógica precaria que alimenta las llamas del racismo. Incluso quienes saben de construcción social insisten en otorgar a estas categorías más poder del que merecen; de hecho, cuanto más aumenta el consenso sobre que las categorías raciales no tienen lugar en la ciencia, con más tenacidad ejercen su papel en la cultura política.

Nadie niega que tu vida sería diferente, y probablemente más corta, si hubieras nacido en Mombasa en lugar de en Manhattan. Entonces ¿qué tiene la humanidad de universal

que no sea una mentira piadosa? Empecemos por el sufrimiento. Incluso en un mundo saturado de imágenes violentas nos estremecemos, por un momento, cuando vemos la foto del cuerpo de una persona destrozado por una bomba. Y aunque la imagen provenga de un país extranjero, podría ser el propio. Como sostenía Wittgenstein, no hacemos una compleja inferencia del sufrimiento del otro al nuestro; la empatía es instantánea, aunque también suele ser pasajera. Es el tipo de compasión que Jean-Jacques Rousseau sostenía que era anterior a la razón y que no solo se encontraba en los seres humanos, sino en muchos otros animales.

Y hablando de cuerpos, estos están compuestos de muchas partes. La carne adopta una asombrosa diversidad de formas, colores y tamaños, al igual que diversas son las culturas y las historias, y eso es tan interesante como lo son dichas culturas e historias. Pero los huesos son el entramado que mantiene a los cuerpos juntos. Ser universalista hace que te despierten fascinación y alegría todas las formas en que las personas difieren, sin por ello dejar de volver, una y otra vez, a los huesos que nos construyen y nos unen. También son lo que queda de nosotros cuando ya no estamos.

¿Qué otras propensiones humanas podemos encontrar que sean comunes a todas las épocas y lugares? No faltan candidatas, pero detengámonos por ejemplo en otra de las que eran básicas en el pensamiento de Rosseau, aunque sea menos visceral que la compasión por el dolor físico. Nacemos libres y sentimos la inclinación a resistirnos a los in-

tentos de restringir nuestra libertad, como demuestran las recientes protestas desde Tel Aviv hasta Teherán. Es más, consideramos natural que cualquiera se resista a esos intentos. «La declaración de que "nosotros también somos seres humanos" —escribió Jean-Paul Sartre— está en la base de toda revolución».[14] Y podemos ir más lejos: todo argumento contra la esclavitud, el colonialismo, el racismo o el sexismo se encarna en la pregunta «¿Acaso este no es un ser humano?». El filósofo Ato Sekyi-Otu dice que la pregunta resulta igual de relevante en su lengua materna, el akan, como en el inglés de Thomas Jefferson. Sekyi-Otu considera insultante sugerir la idea de que lo humano tenía que importarse de Europa.[15]

La pregunta de Judith Butler pretendía ser retórica: «¿Qué clase de imposición cultural es afirmar que puede encontrarse un kantiano en cualquier cultura?». La respuesta de Sekyi-Otu a Butler es: «No es ninguna imposición; nuestras lenguas vernáculas hacen ese tipo de cosas regularmente». Basándose en las mejores ideas de la filosofía del lenguaje, nos insta a prestar atención a lo que hacen los hablantes nativos cuando justifican una reivindicación moral. «Reconozcámosle el mérito a Europa —prosigue— por dar expresión formal e institucional a intuiciones y sueños que son comunes a toda la humanidad. Pero no le cedamos los derechos de propiedad exclusivos». Apelar a la humanidad de los que están siendo deshumanizados es la forma universal que utilizamos para responder a la opresión en todas

partes. Que Jefferson y Kant no pusieran en práctica lo que predicaban no es argumento contra el sermón.

El universalismo está siendo atacado por la izquierda porque se mezcla con el falso universalismo: el intento de imponer ciertas culturas a otras en nombre de una humanidad abstracta que al final solo refleja la época, el lugar y los intereses de una cultura dominante. Esto se produce a diario en nombre de un globalismo corporativo que quiere convencernos de que la clave de la felicidad humana es un inmenso centro comercial universal. Pero parémonos a considerar el logro que representó esa abstracción original de la humanidad. Otros supuestos anteriores eran intrínsecamente particulares, pues las ideas más antiguas sobre la ley eran religiosas, hasta en los diminutos estados griegos cuyas diosas proporcionaban refugio a las personas que eran perseguidas por las diosas de la ciudad-Estado vecina (véase la *Orestíada*). La mayoría de las leyes religiosas contaban con algunas disposiciones para con los miembros de otras religiones, si bien la mayor parte de las veces solo estaban ahí para incumplirse. Pero la idea de que una misma ley debía aplicarse por igual a señores y campesinos, protestantes y católicos, judíos y musulmanes, simplemente en virtud de su humanidad común, es un logro reciente que actualmente conforma nuestros planteamientos hasta el punto de que ya ni siquiera lo reconocemos como un logro. Deberíamos honrar esta hazaña de abstracción, incluso por parte de los pensadores de la Ilustración, que, incapaces de escalar el

monumental logro que habían conseguido, se quedaron atascados en los peldaños del prejuicio local.

Consideremos también lo contrario: puntos de vista como los del jurista nazi Carl Schmitt, que escribió que «cualquiera que pronuncia la palabra "humanidad" quiere engañarte».[16] Como muchas de sus afirmaciones, esta tampoco era original. Con ellas se hacía eco de los escritos de 1797 del pensador de derechas Joseph de Maistre: «No existen "hombres" en este mundo. A lo largo de mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etcétera. Sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa. Pero, en cuanto al hombre, declaro no haber conocido nunca a ninguno».[17]

Schmitt es notablemente más complejo, pero también bastante más nefasto. Para Schmitt, ni siquiera todos los pertenecientes a la especie *Homo sapiens* se consideran humanos. Su libro *Tierra y mar* restringe la humanidad a aquellos que están enraizados en tierra. Los isleños como los británicos o los habitantes de las islas Fiji son pueblos de mar, a los que en ocasiones denomina «hombres pez» (sí, *Fischmenschen*). Al no tener ni una marina ni una patria, los judíos no son ni carne ni pescado, pero, según su texto de 1942, ciertamente no son humanos. De hecho, Schmitt sugiere que conceptos universalistas como «humanidad» son invenciones judías tras las que se ocultan intereses judíos deseosos de obtener poder dentro de una sociedad no judía.[18] Es una afirmación que también hizo Adolf Eichmann.[19] El argumento se parece peligrosamente al contemporá-

neo de que el universalismo de la Ilustración oculta intereses europeos en busca de poder en un mundo que es cada vez menos blanco.

Ninguno de estos críticos de la contrailustración reconoció que el de «humano» no es un concepto empírico, como el de «perro», o incluso «francés», que uno puede identificar tras pararse a examinarlos por un momento. En lugar de repetir la famosa cita de Schmitt, podría decirse que «cualquiera que pronuncia "humanidad" está haciendo una afirmación normativa». Puede estar oculto tras las palabras, como la primera frase de la Constitución alemana: «La dignidad del ser humano es inviolable». Como declaración de hecho, resulta ridícula; esas palabras fueron escritas solo unos pocos años después de que el Tercer Reich violara la dignidad humana de formas hasta entonces inimaginables. Lo que querían decir con ello tiene un carácter más bien imperativo: reconocer a alguien como humano equivale a reconocer en él una dignidad que debería honrarse. También implica que ese reconocimiento constituye un logro: ver humanidad en todas las diversas y hermosas formas en las que esta se manifiesta es una hazaña que nos exige ir más allá de las apariencias. En este sentido, Foucault tenía razón al decir que la humanidad es una invención reciente. Al igual que otros productos de la modernidad, no lo valoraba, y pensaba que iba a desaparecer. «Nuestra tarea —escribió— es emanciparnos del humanismo», lo que requeriría aceptar

la muerte de lo humano, como profetizó en *Las palabras y las cosas*.

La abstracción de la humanidad es precaria, resulta más fácil pensar en ella que actuar en consecuencia. Si reconocer la humanidad de una persona significa admitir su derecho a ser tratada con dignidad, esclavizarla o aniquilarla niega su humanidad. Pensemos en los negros a quienes trataron como bestias de carga o en los judíos a quienes trataron como alimañas. Durante la guerra de Vietnam era frecuente oír a comentaristas estadounidenses explicar con toda solemnidad que a los asiáticos les importaba menos morir que a otros pueblos. Todavía recuerdo los rostros impávidos de los reporteros.

El giro de la izquierda hacia el tribalismo resulta particularmente trágico debido a que los primeros movimientos por los derechos civiles y anticolonialistas se oponían firmemente al pensamiento tribal en todas sus formas. Sus posiciones quedaron expresadas en canciones donde se afirmaba: «Todos los hombres son esclavos hasta que sus hermanos sean libres». El tribalismo es un juego peligroso, algo de lo que la derecha se percató muy pronto. Si las reivindicaciones de las minorías no son consideradas derechos humanos, sino como derechos de grupos particulares, ¿qué impide a una mayoría insistir en los suyos? Esta pregunta fue imposible de ignorar tras la elección de Trump y los movimientos identitarios que recientemente han cobrado fuerza en Inglaterra, Francia, Holanda y Alemania. Sus

miembros se presentan conscientemente como parte de una tendencia inofensiva: si a otros grupos se les permite luchar por sus derechos, ¿por qué los europeos blancos no pueden defender los suyos?

La respuesta no es, de hecho, muy complicada. Poco después de que Trump fuera elegido en 2016, surgió un debate en Estados Unidos: ¿tenía culpa de esos resultados el respaldo progresista a la política identitaria?[20] ¿Fueron las cuestiones menores sobre sutiles formas de discriminación las que hicieron que los votantes blancos se alejaran y pasaran a apoyar a Trump por razones más fundamentales, de tipo económico? La pregunta era a la vez reveladora y algo engañosa. El racismo contra los negros, que a menudo puede llevar al asesinato, no es una cuestión menor, sino un crimen, como también lo es la violencia contra las mujeres y los miembros de los colectivos LGTB. Pero, para aquellos que creen que únicamente los intereses tribales son genuinos, las llamadas a la indignación de otras personas ante estos crímenes carecen de sentido; solo los argumentos basados en los intereses de grupos particulares parecen tener una base sólida.

Hannah Arendt pensaba que Adolf Eichmann debería haber sido juzgado por crímenes contra la humanidad, no por crímenes contra el pueblo judío. Es una distinción que en su momento tal vez pareciera trivial, pero cuya importancia ha ido quedando cada vez más clara. Mi apoyo a Black Lives Matter (BLM) no nace de la pertenencia tribal ni del senti-

miento de culpa por los errores cometidos por mis antepasados, depauperados judíos del Este que emigraron a Chicago a comienzos del siglo XX. Yo apoyaba a Black Lives Matter porque el asesinato de personas desarmadas es un crimen contra la humanidad. Al mismo tiempo, rechazaba el contramovimiento blanco cuyos miembros gritaban «Todas las vidas importan», porque utiliza una verdad banal y general para distraer la atención de un hecho empíricamente importante, a saber: que los afroamericanos tienen más probabilidades de sufrir discriminación y violencia que otros estadounidenses. Este es un hecho empírico, pero se necesita cierto concepto de verdad para verlo.

En un principio, Black Lives Matter era un movimiento universalista. Tanto si se cuantifica en número de manifestantes (unos veintiséis millones solo en Estados Unidos) como en número de manifestaciones mayoritariamente pacíficas (en unas 4.446 ciudades estadounidenses), ha sido el movimiento social más importante en toda la historia de Estados Unidos. Las manifestaciones de 2020 fueron más racialmente diversas que las de ningún movimiento estadounidense anterior contra el racismo. Según la investigación llevada a cabo en Los Ángeles, Nueva York y Washington, D. C., el 54 por ciento de los manifestantes se identificaron como blancos. Más de la mitad dijo que era la primera manifestación a la que había asistido en su vida.

Ese rechazo estadounidense al supremacismo blanco resonó en el mundo entero. Entre otras cosas porque dado

que Reino Unido externalizó la mayor parte de su comercio de esclavos a las colonias, los británicos han sido incluso más lentos que los estadounidenses a la hora de recordar unas historias que preferirían olvidar. Una encuesta de *The Guardian* realizada tres meses antes de las manifestaciones de Black Lives Matter arrojó que solo el 19 por ciento de los británicos se avergonzaban o lamentaban la existencia del Imperio británico. A partir de ese momento, la velocidad del cambio de actitud en Reino Unido fue particularmente asombrosa. La estatua de un comerciante de esclavos fue ceremoniosamente derribada en el puerto de Bristol y en el pedestal del monumento a Churchill apareció una pintada que recordaba su racismo. Los cambios simbólicos han ido acompañados de peticiones de cambios sistémicos, como hacer obligatoria la inclusión de la historia negra y colonial dentro del currículo escolar o el examen de las prácticas policiales que, si bien no son tan letales en Londres como en Nueva York, no dejan de ser racistas. Las estatuas del rey Leopoldo II, cuyas políticas condujeron a la matanza de unos diez millones de congoleños, fueron pintadas de rojo sangre en Bélgica, en tanto que otras estatuas dispersas por el mundo están siendo contextualizadas. Los australianos empezaron a ofrecer algo más que disculpas por las injusticias cometidas contra los pueblos aborígenes. Al escuchar estas voces, de todas partes del mundo, extraordinariamente diversas en edad, clase social y orígenes étnicos, dos cosas quedaron claras: su bien informada solidaridad con el movi-

miento Black Lives Matter de Estados Unidos y su compromiso de abordar las propias historias de racismo. En Alemania, absorta durante décadas en sus crímenes contra los judíos, los llamamientos a reconocer su breve pero brutal historia colonial y a la devolución de las obras de arte saqueadas finalmente fueron escuchados. En Japón, mucho más reticente a reconocer sus crímenes de guerra que la que otrora fuera su aliada, miles de personas estuvieron manifestándose durante un mes en solidaridad con los negros estadounidenses y en protesta contra el persistente racismo japonés.

Ninguna de las protestas consiguió terminar con la violencia policial, dado que los problemas, como sabemos, son estructurales. Como me explicó el jefe de policía jubilado de una importante ciudad del sur de Estados Unidos, se requieren menos horas de formación para entrar en el cuerpo de policía de su estado que para ser peluquero. Sí, ha leído bien. En algunos estados es más difícil obtener una licencia para lavar, cortar y secar el pelo que para hacer cumplir la ley con un arma letal. Este tipo de información parece indicar que eslóganes como «Dejemos de financiar a la policía» son erróneos. Lo que se necesita es una mejor financiación para una formación policial que enseñe a distinguir los problemas criminales de los problemas de salud mental y atender a las personas cuyas crisis de salud mental pueden malinterpretarse como actos delictivos; para fomentar programas comunitarios que proporcionen competencias, forma-

ción y esperanza a jóvenes negros cuya lamentable falta de perspectivas probablemente los aboque a la ira o, como mínimo, al tráfico de drogas.

No es de extrañar que las protestas comenzaran en Estados Unidos. Y no solo porque, aunque el racismo constituya un problema internacional, sea ahí donde a causa de este más personas mueran en la calle (o en sus camas: Breonna Taylor, una joven trabajadora sanitaria afroamericana, fue asesinada en una redada policial ilegal realizada a medianoche en su apartamento, en Louisville, Kentucky). Y lo que es aún más importante: a diferencia de otras naciones, Estados Unidos afirma haberse fundado sobre un conjunto de ideales. Los historiadores llevan mucho tiempo trabajando para mostrar hasta qué punto las realidades estadounidenses han divergido de sus ideales. Pero el camino que va desde los archivos a la conciencia colectiva es largo. Hasta hace muy poco, el excepcionalismo estadounidense reinaba en la concepción del público sobre la historia, y en la actualidad es ilegal cuestionarla en muchos estados. Aunque aquellos que apoyan el excepcionalismo a veces reconocen que la historia estadounidense ha divergido de sus ideales, centra la atención en los intentos por volver a unirlos. Algunos de estos intentos han sido protagonizados por filósofos; pensemos, por ejemplo, en el respaldo que mostraron Ralph Waldo Emerson y Henry David Thoreau no solo por los abolicionistas más discretos, sino en su enérgica defensa de las denuncias de John Brown o William James del pujante im-

perialismo estadounidense. Resulta significativo que los afroamericanos siempre hayan desempeñado un papel importante en poner a prueba a la nación. Muy pocos apoyaron los movimientos Back-to-Africa. Desde Frederick Douglass hasta Paul Robeson, pasando por Toni Morrison, los afroamericanos han ido a la cabeza de los que exigen que Estados Unidos cumpla con los ideales que proclama. La conmoción expresada por los observadores extranjeros tras el ataque al Capitolio de 2021 demuestra que los estadounidenses no son los únicos que se aferran a estos ideales. Amigos de Senegal, Egipto y la India me llamaron para expresar su tristeza; sabían que este tipo de cosas ocurrían en sus países, pero, pese a conocer también los fallos de Estados Unidos, seguían creyendo que este país era diferente.

Sin embargo, pese al carácter universalista del movimiento Black Lives Matter de 2020, cierta derecha racista se apresuró a desestimarlo como un caso de política identitaria. Tal vez la amplitud y diversidad de los que exigían el fin de la violencia contra las personas negras les puso nerviosos. En junio de 2020, el 77 por ciento de los estadounidenses estaban de acuerdo en que el racismo sistemático era un problema grave. ¿Cuándo antes habíamos visto unos resultados de encuestas como estos? Lamentablemente, no solo fue la derecha la que avanzó hacia una retórica tribal. Lo que ocurrió fue un reflejo de lo que había sucedido medio siglo antes, cuando el Comité Coordinador Estudiantil No Violento (SNCC, por sus siglas en inglés), una organización

pro derechos civiles, votó a favor de expulsar a sus miembros blancos, a pesar de que muchos de ellos habían sido golpeados e incluso dos habían muerto en la lucha común en favor del derecho a voto de los afroamericanos. Hubo motivos para esa decisión: cuando los llamamientos al universalismo y a la justicia permanecen sin escucharse durante largo tiempo, es fácil dejarse seducir por los llamamientos del tribalismo y el poder. Pero, como argumenta el escritor Kenan Malik en contra del activista Stokely Carmichael,

> A pesar de todo el envoltorio revolucionario, se trataba de un asunto de gestión de la comunidad, de la maquinaria política del Partido Demócrata, del ejercicio del poder en una sociedad plural. En esencia, esos eran temas profundamente conservadores.[21]

La tarea de los que estamos comprometidos con el universalismo y la justicia es insistir en que estas ideas se hagan realidad sin desesperarse.

Para el otoño de 2020, pocas voces en defensa de Black Lives Matter eran universalistas. Algunos rechazaban explícitamente la idea de que era un movimiento que representaba unos ideales comunes, si bien permitían que sus aliados blancos pudieran participar de alguna manera. Pero yo no soy una aliada. Las convicciones desempeñan un papel menor en las alianzas, razón por la que suelen ser de corta duración. Si, por un momento, resulta que mis intereses coinciden con los tuyos, podríamos aliarnos. Estados Unidos y la Unión Soviética eran aliados hasta que el régimen nazi fue derrotado. Cuando Estados Unidos decidió que le interesaba reclutar a antiguos nazis para derrotar al comunismo, la

Unión Soviética pasó de ser aliada a enemiga. ¿Qué interés llevó a millones de personas blancas a salir a las calles, con la amenaza de la epidemia, para gritar «Black Lives Matter»? Eso no era una alianza, sino un compromiso con la justicia universal. Dividir a los miembros de un movimiento entre tus aliados y los demás socava las bases de la solidaridad profunda y va contra lo que significa ser de izquierdas.

Obviamente, lo que alimenta el impulso hacia el tribalismo no es solo una mala teoría. La ira también interviene. Resulta casi insoportable que el mayor movimiento social de la historia de Estados Unidos no consiguiera evitar el asesinato continuado de personas negras. Teniendo esto presente, debe ser fácil pensar que los policías blancos que se arrodillaron en New Jersey o los veteranos blancos con camisetas de Black Lives Matter enfrentándose a la policía en Oregón no cuentan para nada.

Pero sí cuentan, especialmente para aquellos de nosotros, negros y blancos, que recordamos a hombres como Bull Connor. Contarían aún más si nos resistiéramos a las raíces del tribalismo. Para hacerlo, necesitamos un poco de historia intelectual.

Hoy en día, se considera un artículo de fe que el universalismo, como otras ideas de la Ilustración, es una farsa inventada para maquillar las visiones eurocéntricas en las que se sustentó el colonialismo. Cuando oí por primera vez estas afirmaciones, hace unos quince años, pensé que eran tan endebles que no durarían mucho. Porque tales afirmaciones

no solo carecen de fundamento, sino que además son totalmente contrarias a lo que fue la Ilustración. Los pensadores de la Ilustración fueron quienes inventaron la crítica del eurocentrismo y los primeros en atacar el colonialismo basándose en ideas universalistas. Para darse cuenta de ello, no se necesita recurrir a los textos más difíciles de la Ilustración; una edición de bolsillo del *Cándido* basta. Como sucinta diatriba contra el fanatismo, la esclavitud, el saqueo colonialista y otros males europeos es difícilmente superable.

Mi capacidad para predecir las tendencias intelectuales resultó ser escasa: en los últimos años, se ha culpado a la Ilustración de la mayor parte de nuestras miserias cuando, hace solo un siglo, a la fuente del sufrimiento contemporáneo se la llamaba «modernidad». Al fin y al cabo, hay que echarle la culpa a algo grande. Puede que el ataque a la Ilustración comenzara en las universidades estadounidenses, pero su alcance se ha extendido por la cultura de gran parte del mundo occidental. Uno de los muchos ejemplos: Alemania suele gastar millones en las celebraciones nacionales de sus tesoros culturales; en las últimas dos décadas, ha habido un Año de Einstein, un Año de Lutero (pese a su virulento antisemitismo), un Año de Beethoven y un Año de Marx. Hoy en día, el consenso contra la Ilustración es tan amplio que no resulta fácil organizar un año dedicado al tricentésimo aniversario del nacimiento de Immanuel Kant, y su planificación ha sido en extremo prudente.

El concepto de Ilustración resulta polémico porque signi-

fica cosas diferentes incluso para los que somos estudiosos del tema. Su punto culminante, en el siglo XVIII, tuvo precursores, pero yo aquí utilizo el término para referirme al movimiento intelectual y político que floreció en 1698 con la publicación del *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle y finalizó en 1804 con la muerte de Kant. La Ilustración se comprometió con una serie de ideas, pero aquí nos centraremos en aquellas que he calificado como fundamentales para la izquierda: el compromiso con el universalismo, con la justicia y con la posibilidad de progreso. Está claro que la Ilustración no hizo realidad todos los ideales que preconizaba, pero por eso son ideales. Algunas de las críticas expresadas hoy podrían haber reforzado la Ilustración al demostrar que, a través de la constante autocrítica que este movimiento cultural concibió, tenía la capacidad de rectificar la mayoría de sus propios errores. En lugar de ello, los que lo podrían haber hecho realidad se han dedicado a atacarla.

Olvidan que la Ilustración surgió de un paisaje inhóspito, de un continente anegado en sangre. Los que desprecian a los pensadores de esta época por considerarlos ingenuos u optimistas no solo desconocen sus escritos, sino que, peor aún, ignoran la historia que constituyó el trasfondo de su pensamiento. Fue una historia marcada por las oleadas de epidemias sin cura y las continuas guerras religiosas en las que morían innumerables personas (*Tyll*, la novela superventas de Daniel Kehlmann, ofrece una vívida panorámica de aquel mundo). A las mujeres con frecuencia se las que-

maba vivas bajo la sospecha de practicar la brujería, a los hombres se los tenía encadenados en mazmorras por escribir un panfleto. Desde el otro lado del Atlántico llegaban noticias de las barbaridades que se cometían contra los pueblos del Nuevo Mundo. No es de extrañar que en ninguna otra era de la historia se escribiera más, ni más apasionadamente, sobre el problema del mal.

Dentro de este panorama, la Ilustración introdujo la idea de «humanidad», que sus críticos, como De Maistre, fueron incapaces de reconocer. Los pensadores de la Ilustración insistían en que todas las personas, ya fueran cristianas o confucionistas, parisinas o persas, están dotadas de una dignidad innata que requiere respeto. Podemos encontrar otras versiones de esta misma idea en textos judíos, cristianos y musulmanes donde se afirma que al menos algunos de nosotros estábamos hechos a imagen de Dios, pero la Ilustración se basó en la razón y no en la revelación. Se piense lo que se piense sobre lo que ocurrió en el Jardín del Edén, la conclusión es la misma para todos.

Partiendo de la idea de que todas las personas, sean de donde sean, tienen derecho a que se reconozca su dignidad humana, difícilmente puede colegirse que las diferencias entre ellas no importen. Las diversas historias y culturas ponen carne sobre los huesos de la humanidad abstracta. Lo que sí se colige es la idea de unos derechos humanos que deben estar garantizados para todos, con independencia de la historia que hayan vivido o la cultura en la que habiten.

El concepto de derechos humanos y sus implicaciones en la práctica ha revestido polémica desde que en 1796 Jeremy Bentham los calificó de una «grandilocuente tontería». Sin embargo, incluso sin una explicación ontológica de lo que son, está claro que la expansión de los derechos humanos desempeña un papel político cada vez más significativo. El escritor Tom Keenan argumenta que

> especialmente los derechos humanos deberían tratarse más como *cosas que reivindicamos* que como *cosas que tenemos*. Esto tal vez parezca una mera cuestión de palabras, pero creo que tiene el potencial de replantear en profundidad las formas en que pensamos y actuamos respecto al discurso de los derechos humanos. No debilita la fuerza de estas reivindicaciones admitir que solo son eso, reivindicaciones; de hecho, podría fortalecerlas, al hacerlas menos esencialistas, dogmáticas, sagradas o, como Michael Ignatieff expresó en cierta ocasión, idólatras.[22]

Afirmar que los derechos de alguien han sido violados es entender su sufrimiento como una injusticia, no solo como motivo de compasión. En la misma línea que el clásico *La invención de los derechos humanos*, de Lynn Hunt, Keenan sostiene que la paralizante abstracción de los derechos humanos y su ausencia de fundamento metafísico es una fuente de su poder. «La idea de los "derechos del hombre", como la propia revolución, abrió un impredecible debate en relación con el conflicto y el cambio».

Por tanto, no es de extrañar que la tentativa de establecer un canon de los derechos humanos a raíz de la devastación provocada por la Segunda Guerra Mundial fuera controvertida. Estados Unidos reconocía los derechos políticos, pero no los sociales. La Unión Soviética no reconocía el derecho

de ser libre para viajar. Sudáfrica no aceptaba nada que pusiera límites al *apartheid*, Arabia Saudí se oponía a conferir derechos de igualdad a las mujeres. Lo más sorprendente es que tras dos años de debate entre los miembros del comité, procedentes de naciones tan distintas como Canadá, Líbano y China, pudiera llegar a firmarse finalmente un documento destinado a trascender diferencias culturales y políticas. Con diez abstenciones, los cincuenta y ocho países pertenecientes a Naciones Unidas en aquel momento se mostraron de acuerdo con los treinta artículos que componen la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Eleanor Roosevelt, que presidió el comité, sabía que no podía generar obligaciones vinculantes, pero esperaba que pudiera «servir como norma común de conducta para todos los pueblos y naciones».[23] Ser de izquierdas es defender esa norma, y estar de acuerdo con las Naciones Unidas en lo siguiente:

> Todos los derechos humanos, sean estos derechos civiles y políticos, como el derecho a la vida, la igualdad ante la ley y la libertad de expresión; derechos económicos, sociales y culturales, como el derecho al trabajo, la seguridad social y la educación; o derechos colectivos, como los derechos al desarrollo y la autodeterminación, todos son derechos indivisibles, interrelacionados e interdependientes. El avance de uno facilita el avance de los demás. De la misma manera, la privación de un derecho afecta negativamente a los demás.[24]

«En el Siglo de las Luces tal vez se hablara sobre derechos y razón, pero fue también la época del esclavismo y el colonialismo». Esta acusación confunde las realidades del siglo XVIII con los pensadores que lucharon para cambiarlas, a menudo exponiéndose a importantes riesgos personales.

Afirmaciones como esta demuestran la insensatez de confundir correlación con causalidad; el hecho de que los pensadores de la Ilustración escribieran en una época en la que el comercio de esclavos y el colonialismo se encontraban en expansión no es razón para responsabilizarlos de estas cuestiones. (Pensemos en todos los acontecimientos recientes que han suscitado protestas, quizá de gran intensidad; ¿han respondido siempre los gobernantes?). Pocas acusaciones son más desconcertantes que la que afirma que la Ilustración fue eurocéntrica. Cuando los teóricos poscoloniales contemporáneos insisten con toda razón en que aprendamos a ver el mundo desde la perspectiva de los no europeos, están haciéndose eco de una tradición que se remonta a Montesquieu, que utilizó a persas ficticios para criticar las costumbres europeas, ya que, si lo hubiera hecho como francés, con su propia voz, habría corrido peligro. Las *Cartas persas* de Montesquieu fueron seguidas de montones de otros escritos que se servían del mismo recurso. El *Diálogo con un hurón*, de Lahontan, y el *Suplemento al viaje de Bougainville*, de Diderot, criticaban las leyes patriarcales de Europa, que criminalizaban a las mujeres que tenían hijos fuera del matrimonio, desde la perspectiva de los hurones y los tahitianos, más igualitarios. Los ataques más virulentos de Voltaire contra la cristiandad adoptaron la voz de un emperador chino y un sacerdote indígena sudamericano.

En su reciente éxito de ventas *El amanecer de todo*, el antropólogo David Graeber y el arqueólogo David Wengrow

expusieron un argumento interesante. Las críticas a Europa procedentes de la Ilustración, desde las perspectivas de observadores no europeos, han sido por lo general interpretadas como estrategias literarias: aquellos autores ponían sus pensamientos en boca de no europeos imaginarios a fin de evitar la persecución a la que, de lo contrario, tendrían que enfrentarse por expresarlos. Sin embargo, Graeber y Wengrow insisten en que esos interlocutores eran reales. Sus argumentos se basan en gran medida en un estudio del *Diálogo con un hurón*, de Lahontan, publicado en los albores de la Ilustración, en 1703, un libro de enorme éxito que inspiró numerosas imitaciones. La obra del escritor francés relata una serie de conversaciones que mantuvo con un pensador y estadista de la tribu wendat llamado Kandiaronk a lo largo de los años que Lahontan pasó en Canadá, donde llegó a hablar con fluidez los dialectos de los algonquinos y los wendat. En lugar de dar por descontado, como habían hecho otros muchos, que los pueblos indígenas eran incapaces de formular los complejos argumentos políticos atribuidos a Kandiaronk, Graeber y Wengrow ofrecieron pruebas de que el Kandiaronk histórico era conocido por su brillantez y elocuencia, y de que participó en debates con europeos exactamente del mismo tipo del que Lahontan dejó constancia.

No obstante, sus pruebas no son concluyentes, y algunas de sus afirmaciones sobre la Ilustración resultan falsas.[25] El Kandiaronk histórico representaría solo un ejemplo de las muchas voces que llegaron a los oídos de los pensadores

ilustrados. Las críticas indígenas al dinero, los derechos de propiedad y las jerarquías sociales habían atraído la atención de Europa desde el siglo XVI. Y no cabe duda de que influyeron en las críticas que realizó la Ilustración, tal y como atestiguaron sus pensadores. Puede que nunca sepamos cuántas de estas fueron imaginadas y cuántas no. Como la mayoría de los empeños literarios, probablemente haya una mezcla de ambas cosas. Mientras muestran lo que tenían en común los defensores europeos y no europeos de la Ilustración, Graeber y Wengrow insinúan que hay que rescatar la Ilustración y atribuirle un origen no europeo, y sugieren que los europeos se apropiaron tanto de las ideas indígenas como de su territorio. Sin embargo, lo que los debates sobre *El amanecer de todo* recalcan, como resulta evidente, es que la Ilustración marcó un hito a la hora de rechazar el eurocentrismo e instar a los europeos a examinarse a sí mismos desde la perspectiva del resto del mundo.

El debate de esta época sobre el mundo no europeo rara vez era desinteresado. Sus pensadores estudiaron el islam con el fin de encontrar una religión universal que pudiera resaltar los defectos del cristianismo. Bayle y Voltaire afirmaban que el islam era menos cruel y sangriento porque era más tolerante y racional. La sinofilia que impregnó las primeras etapas de la Ilustración no era consecuencia solo de la porcelana, o simple curiosidad por una lejana cultura antigua; estudiar chino era parte de un plan. Los franceses de la burguesía, a quienes fastidiaban las restricciones feu-

dales por las que se concedían los contratos del Gobierno a los aristócratas, elogiaban el sistema confucionista, donde el ascenso dependía de los méritos, evaluados por un sistema nacional de exámenes. La práctica de utilizar retazos de antropología intercultural para apuntalar los argumentos propios fue tan común que llegó a ser utilizada, o más bien parodiada, por el Marqués de Sade, quien dio un nuevo giro al tema, pues la mayoría de las veces, el objetivo de analizar culturas no europeas era señalar los defectos de las europeas. En la obra de Sade, las enumeraciones de los crímenes no europeos, a menudo acompañadas de engañosas notas al pie, tienen el propósito de demostrar lo contario: dondequiera que vayas, encontrarás crueldades sin fin.[26]

Algunos retratos ilustrados de los no europeos nos chirriarían a los oídos. Dadas las limitadas posibilidades de viajar, los pensadores del siglo XVIII tenían que basarse en un reducido número de informaciones que con frecuencia no hacían más que repetir las caricaturas que servían a los intereses coloniales. Pero, a diferencia de los críticos actuales, estos pensadores eran profundamente conscientes de las lagunas de su propio conocimiento. Así, escribía Rousseau en 1754:

> Aunque los habitantes de Europa han infestado el resto de las partes del mundo durante los últimos trescientos o cuatrocientos años y están constantemente publicando nuevas colecciones de viajes y reportajes, yo estoy convencido de que los únicos hombres que conocen son europeos... No conocemos los Pueblos de las Indias Orientales, visitados, exclusivamente, por europeos más interesados en llenar sus bolsillos que sus cabezas. Toda África y

sus numerosos habitantes, tan llamativos por su carácter y su color, siguen pendientes de estudio; toda la Tierra está cubierta de naciones de las que no conocemos más que sus nombres, ¡y sin embargo pretendemos juzgar a la Humanidad![27]

Rousseau no fue una excepción. Diderot advirtió contra la tentación de hacer juicios sobre China sin tener un profundo conocimiento de su idioma y literatura ni la oportunidad de «recorrer todas sus provincias y conversar libremente con chinos de toda la escala social». Kant resaltó la dificultad de extraer conclusiones de relatos etnográficos contradictorios entre sí, algunos de los cuales defendían la superioridad intelectual de los europeos y otros cuyas pruebas de las equivalentes capacidades naturales de los africanos y nativoamericanos eran igual de verosímiles. Consciente de las limitaciones de su conocimiento, los mejores pensadores de la Ilustración recomendaban cautela y escepticismo a la hora de leer descripciones empíricas de pueblos no europeos. No obstante, eran vehementes a la hora de criticar los autocomplacientes prejuicios que alimentaban los relatos políticos. Leamos a Diderot, hablando de la conquista española de México:

> Pensaban que estos pueblos no tenían forma de gobierno porque este no se hallaba investido en una sola persona; que no tenían civilización porque era distinta de la de Madrid; que no tenían virtudes porque no eran de la misma índole religiosa; y que no tenían entendimiento porque no adoptaban los mismos puntos de vista.[28]

Estas palabras, como muchas otras, fueron publicadas de forma anónima, una precaución lógica con el fin de evitar que se repitiera el encarcelamiento que Diderot ya había su-

frido por escritos anteriores. No todos los autores de la Ilustración fueron tan afortunados, pues los peligros a los que se enfrentaban no se limitaban a algunos ataques en Twitter. Hoy en día, el nombre de Christian Wolff solamente es conocido por los académicos, pero a principios del siglo XVIII era el filósofo más famoso de Alemania, y ejerció una gran influencia en el joven Immanuel Kant. Sin embargo, en 1723, le notificaron, con solo cuarenta y ocho horas de antelación, que debía abandonar su cátedra en Halle, y de hecho todo el Estado de Prusia si quería librarse de la ejecución. ¿Su delito? Wolff había sostenido en público que los chinos eran perfectamente morales, aunque no fueran cristianos. Su experiencia no fue la única: casi todos los textos canónicos de la Ilustración fueron prohibidos, quemados o publicados de forma anónima. Por muy diferentes que fueran, eran considerados como una amenaza para la autoridad establecida por defender los principios universales disponibles para todos, en cualquier cultura. Setenta años después, cuando, ya anciano, Immanuel Kant era conocido como el filósofo más importante de Alemania y apodado el Sabio de Königsberg, recibió la orden de que dejara de escribir o hablar públicamente sobre cualquier cuestión de religión. El profesor prusiano obedeció la orden, hasta que el ministro que la había dictado fue sustituido.

«Pero ¡la Ilustración fue la ideología del colonialismo!». Quienes hacen esta afirmación, ¿imaginan acaso que no hubo colonialismo antes de la Ilustración? Cabe suponer que

no, pero es importante entender cómo algo tan falso ha podido llegar a parecer cierto (brindemos por la virtud de tratar de entender a aquellos con los que no estamos de acuerdo). Comencemos por el hecho de que los imperios no fueron inventados por las naciones europeas modernas cuyos avanzados barcos y cañones eran más eficaces a la hora de mantenerlos que las marchas forzadas y las picas. Las naciones más fuertes han colonizado a otras más débiles desde que existen registros históricos; de hecho, antes siquiera de que existieran naciones tal y como hoy las entendemos. Los griegos y los romanos construyeron imperios, como también los chinos, los asirios, los aztecas, los malienses, los jemeres, los mogoles y otros. Estos funcionaban con distintos grados de brutalidad y represión, pero todos ellos se basaban en una ecuación entre poder y derecho, lo que en efecto deja fuera cualquier concepto de derecho. Todos ellos utilizaron su poder para obligar a los grupos más débiles a entregar sus recursos, someterse a tributos, proveer soldados para futuras guerras imperiales y aceptar órdenes ajenas a las leyes y costumbres locales. Por lo que nos consta, había una cosa de la que carecían: conciencia de culpa.

Los emperadores especialmente crueles podían recibir alguna crítica, si bien las prácticas brutales que se llevaban a cabo en tierras colonizadas rara vez se censuraban en los estados de origen. Las objeciones a Nerón o César solían centrarse en sus atropellos contra los romanos. Bartolomé de las Casas, un fraile dominico del siglo XVI, constituye una

temprana excepción. Su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* denunciaba las atrocidades que la conquista española había infligido sobre los pueblos indígenas. Pero Casas en un principio defendía una forma de colonización más considerada, más amable, que incluía la sustitución de la mano de obra esclava sudamericana por la africana. Solo después cuestionó el proyecto imperial como tal.

La Ilustración sí lo hizo. Veamos este incisivo ataque de Kant contra el colonialismo:

> Comparemos la conducta nada hospitalaria con la que se comportan los estados civilizados, y sobre todo los comerciantes, de nuestra parte del mundo. Las injusticias que cometen con los territorios y pueblos que visitan (lo que equivale a conquistarlos) alcanzan cotas espeluznantes. América, las tierras habitadas por los negros, las Islas de las Especias, el Cabo, etcétera, eran para estos civilizados intrusos, cuando las descubrieron, países que no pertenecían a nadie, porque para ellos sus habitantes no contaban para nada [...] oprimían a los indígenas, provocaban grandes guerras entre los diversos estados y extendían el hambre, la rebelión, la perfidia y toda una letanía de los males que afligen a la humanidad. China y Japón, que han experimentado lo que es tener estos huéspedes, sabiamente les han negado la entrada.[29]

Pese a no ser un escritor con un estilo especialmente elegante, Kant sí era muy cuidadoso con las palabras. Rara vez usaba la palabra «mal», pero aquí se expresa con absoluta claridad: el colonialismo genera todos los males que afligen a la humanidad. Y aunque alaba la sabiduría de China y Japón al cerrar sus puertas a los invasores europeos, su crítica no se limita a la conquista de culturas antiguas y sofisticadas. En un momento en el que las emergentes potencias coloniales justificaban su apropiación de territorios indígenas

de África y las Américas afirmando que no estaban ocupados y que sus pueblos no estaban civilizados, Kant condenaba la injusticia de que «sus habitantes no contaban para nada».

Diderot llegó aún más lejos al argumentar que los pueblos indígenas amenazados por los colonizadores europeos tendrían la razón, la justicia y la humanidad de su lado si, simplemente, mataban a los invasores como a bestias salvajes, pues estos intrusos se comportaban como tales. De hecho, instaba a los hotentotes a no dejarse engañar por las falsas promesas de la Compañía de las Indias Orientales holandesa que poco tiempo atrás había fundado Ciudad del Cabo. «¡Huid, hotentotes, huid! [...] Coged vuestras hachas, tensad vuestros arcos y lanzad una lluvia de flechas envenenadas sobre esos extranjeros. Que no quede ni uno para llevar a su país la noticia de su desastre».[30] Si se actualiza el armamento, podríamos llegar a pensar que se trata de una cita de Frantz Fanon. Pero este fragmento no es inusual: el filósofo del siglo XVIII llamaba a la violencia anticolonialista como mínimo con la misma frecuencia, y a menudo con más dramatismo, que el psiquiatra del siglo XX.

Las críticas de la Ilustración al imperio no solo apuntaban a su crueldad. También desmontaban las teorías que pretendían justificar el robo de las tierras y los recursos indígenas. La más importante de esas teorías fue la del valor de John Locke, que se utilizó para argumentar que los pueblos nómadas no tenían derechos sobre las tierras en las que caza-

ban y acampaban. Según Locke, las personas únicamente adquieren una propiedad a través de la agricultura, al aunar su trabajo con la tierra en la que lo ejercen, y obteniendo por esta vía su propiedad. Kant disentía:

> Si son pueblos de pastores o cazadores (como los hotentotes, los tunguses y la mayoría de las naciones americanas), cuyo sustento depende de grandes extensiones de tierras despobladas, el asentamiento (extranjero) no podría hacerse por la fuerza, sino solo por contrato, y, desde luego, sin aprovecharse de la ignorancia de los pobladores en lo que se refiere a la cesión de las tierras. [31]

Aquí Kant no solo contradecía la teoría de la propiedad de Locke, sino que denunciaba la vergonzosa explotación de unos pueblos que, al carecer del concepto de la propiedad privada de la tierra, podrían ceder la isla de Manhattan por un puñado de cuentas de colores. Críticos posteriores rechazaron esta argumentación contra el colonialismo de asentamiento, que probaba que Kant era incapaz de juzgar sobre temas culturales o históricos, dado que los «pueblos primitivos» carecían de conceptos de derecho y eran por tanto incapaces de establecer ese tipo de tratos.

Si los mejores pensadores de la Ilustración denunciaron el gran robo de tierras que conformó los imperios europeos, ¿qué opinaban del ingente robo de personas? La mayoría fueron rotundos en su condena de la esclavitud. El imperativo categórico de Kant, que expresa la ley moral básica, establece que las personas nunca pueden ser tratadas como medios. Esto descarta por completo la esclavitud y otras formas de opresión. Estos pensadores también arremetieron

contra la complicidad europea a la hora de mantenerla, incluso por parte de quienes no eran propietarios de esclavos. El *Cándido* de Voltaire retrata a un africano de Surinam al que le cortaron una pierna por haber intentado escapar de la situación de esclavitud. «A ese precio comen el azúcar en Europa», dice el hombre esclavizado. Diderot iba más lejos y pensaba que a los esclavistas no les iba a mover ni la piedad ni el razonamiento moral, concluyendo así que los africanos esclavizados debían liberarse a sí mismos mediante la violencia. Su predicción de que «un gran hombre, un Espartaco negro» finalmente se levantaría para liderar su liberación inspiró a Toussaint Louverture. Kant dirigió sus ataques a los argumentos religiosos que se inventaron para justificar la esclavitud racial; mucho antes de la Confederación americana, se defendía que las personas negras descendían de Cam, el hijo de Noé que fue maldecido por dejar al descubierto la desnudez de su padre. Contra esta dudosa teología, Kant utilizaba la razón: «Algunas personas imaginan que Cam es el padre de los moros y que Dios lo creó como un castigo que ahora todos sus descendientes han heredado. Sin embargo, no se pueden aportar pruebas de por qué el color negro debería ser el estigma de una maldición en lugar del color blanco».[32] Curiosamente, este fragmento se incluyó en un reciente volumen de escritos recopilados para sacar a la luz el racismo de la Ilustración. Al parecer el editor no se dio cuenta de que en él Kant demolía un

argumento que los cristianos supremacistas blancos han venido propugnando hasta hoy.[33]

Al igual que los intelectuales progresistas de todas partes, los pensadores radicales de la Ilustración no ganaron todas sus batallas. Si bien cambiaron la forma de pensar de sus contemporáneos sobre muchas cuestiones, no detuvieron la gran carrera europea por la expansión de los imperios, que cobró su máxima fuerza en el siglo XIX. Esta línea de pensamiento fue perdiendo adeptos según iba avanzando este siglo, e incluso pensadores liberales como John Stuart Mill abogaron por formas moderadas de imperialismo.

Sin embargo, aunque no detuvieron el colonialismo, sí consiguieron crearle una mala conciencia, y sus ideas se convertirían en pilares fundamentales para Toussaint Louverture y otros anticolonialistas. Como escribió Jean-Paul Sartre: «Hace pocos años, un analista colonialista burgués solo pudo decir esto en defensa de Occidente: "No somos ángeles. Pero nosotros, al menos, sentimos algún remordimiento". ¡Qué confesión!».[34]

Si la mala conciencia fuera todo lo que los pensadores de la Ilustración podían ofrecer, el desprecio de Sartre también se les aplicaría a ellos. Pero una vez las ideas ven la luz, exigen su práctica. Los romanos no sintieron remordimientos ni la necesidad de justificar su imperio. Tampoco les decían a sus súbditos que ser colonizados era bueno para ellos. Aparte de mejores barcos y armas, los colonizadores del siglo XIX tenían algo de lo que los imperialistas anteriores ca-

recieron: necesidad de legitimación. El nacionalista indio del siglo XIX Aurobindo Ghose planteó el tema de esta manera:

> La idea de que el despotismo de cualquier tipo era un delito contra la humanidad había cristalizado en un sentimiento instintivo [...]. El imperialismo tenía que justificarse ante este sentimiento moderno y solo podía hacerlo pretendiendo ser un depositario de la libertad, nombrado desde lo más alto para civilizar a los incivilizados. [35]

Esta, lamentablemente, debe de ser la fuente que dio origen a la leyenda de que los pensadores de la Ilustración aprobaban el colonialismo. Como escribió el crítico Tzvetan Todorov:

> Atribuir la expansión colonial o la «división de África» al proyecto humanista de exportar la Ilustración es tomarse al pie de la letra lo que solo era propaganda: un intento, torpe la mayoría de veces, de volver a enlucir la fachada de un edificio construido con un propósito muy distinto.[36]

Los pensadores de la Ilustración se opusieron al colonialismo y defendieron que la justicia estaba del lado de las naciones no europeas que mataban, o cerraban sus puertas, a los potenciales invasores. Medio siglo más tarde, cuando se enfrentaron a una dura crítica a consecuencia de los ideales que deseaban para sí mismos, los imperialistas europeos buscaron formas de defender unas aspiraciones de libertad y autodeterminación en sus países mientras continuaban violándolas en el extranjero. La solución fue reivindicar que su misión era llevar esos ideales a quienes no podían alcanzar a comprenderlos por sí mismos. El imperio, argumentaban, era una carga asumida por el bien de los nativos. Lejos de entrar en contradicción con los bienes que ellos valora-

ban para su propio pueblo —acabar con el hambre, la enfermedad y la desigualdad ante la ley—, lo único que los colonialistas pretendían era llevar estos bienes, junto con el cristianismo, a pueblos ignorantes que todavía no los habían descubierto. Rousseau y Diderot, así como Kant, habrían sabido darse cuenta de la trampa y llorado al ver como sus propios ideales se utilizaban para transformarlos en ideología. Pero el saqueo era tentador, y sus críticos estaban muertos.

Hasta en los textos de los más importantes autores de esa época pueden encontrarse algunos comentarios ofensivos dispersos sobre negros y judíos. Los pensadores de la Ilustración eran hombres de su tiempo; la mayoría de los que dejaron registros eran, en efecto, hombres, y además hombres sexistas. Habían sido educados por hombres de épocas anteriores, y su lucha por liberarse de prejuicios y preconcepciones no podía ser en ningún caso definitiva. Kant necesitó décadas para percatarse de las contradicciones entre sus esporádicos comentarios racistas y su teoría sistemática. [37] Pero sería imperdonable olvidar que pensadores como Rousseau, Diderot y Kant no solamente fueron los primeros en condenar el eurocentrismo y el colonialismo, sino que también asentaron las bases teóricas del universalismo, sobre las que deben sustentarse todos los esfuerzos para luchar contra el racismo, así como una robusta certeza de que el pluralismo cultural no constituye una alternativa al universalismo, sino una mejora. Me gusta pensar que su fe en

la posibilidad de progreso les habría llevado a celebrar nuestros avances hacia una comprensión que ellos nunca alcanzaron. Eran adalides de la razón, y cualquier otra cosa habría sido incoherente.

Aunque es fácil encontrar posturas enérgicamente antirracistas y antimperialistas en los escritos de la mayoría de los principales pensadores de la Ilustración, muy pocos llegaron a cuestionar el sexismo. Si bien no veían diferencias esenciales entre hombres europeos y no europeos, la mayoría de ellos asumían que las diferencias biológicas entre hombres y mujeres determinaban unos destinos completamente diferentes. Este supuesto parece menos gratuito cuando recordamos que vivían en un tiempo en que morían muchos bebés en los partos, y la alta mortalidad infantil implicaba que la mujer, como promedio, tenía que dar a luz a cinco hijos para que la especie sobreviviera. Sin embargo, sus comentarios sobre las mujeres con frecuencia son lo bastante ofensivos para que nos preguntemos si deberíamos tomarnos en serio a estos pensadores. Pero, contrariamente a lo que diría Audre Lorde, a veces se necesitan las herramientas del señor para desmontar la casa del señor. Esa razón que la mayoría de los pensadores de la Ilustración negaron a las mujeres es una herramienta sin la que no podemos vivir. No obstante, en lugar de abordarla críticamente, la propia razón ahora se identifica con opresión. Una vez la razón es descrita como un instrumento de dominación, ¿qué persona decente quiere apelar a ella? Además, al fin y al ca-

bo, es más fácil determinar la posición del orador que involucrarse con sus argumentos.

«No es de extrañar que usted defienda la Ilustración y la universalidad de su universalismo. Eso es exactamente lo que hace la Ilustración: inventar conceptos europeos blancos y afirmar que son aplicables a todo el mundo».

Lo que en su día se denominó *ad hominem*, hoy en día se llama «posicionamiento». Se pueden cuestionar puntos de vista epistemológicos que reducen el pensamiento a subproductos de la experiencia vivida. Pero no tengo ningún problema con declarar los míos. He pasado la mayor parte de mi vida en Estados Unidos y en Europa, y se me puede incluir en la categoría de mujer blanca. Aunque los nacionalistas blancos no creen que los judíos cuenten como blancos, los nacionalistas negros sí. Para la mayoría de los judíos, el asunto es complicado. Como tal, sin duda tengo mis particulares sesgos, aunque solo sea como marcos de referencia. El hecho de que haya escrito bastante sobre Immanuel Kant podría interpretarse como un intento de reflexionar desde mi posición o de racionalizar mis sesgos. No hay argumentos que puedan determinar esta cuestión.

Por el bien del discurso, por tanto, merece la pena volver, aunque sea brevemente, a los pensadores no blancos y no europeos que comparten mi convicción de que el universalismo no es una fraudulenta imposición europea. Los siguientes comentarios no constituyen una valoración, sino una invitación a adentrarse en esas lecturas, dado que los

pensadores que mencionaré no son tan conocidos como aquellos a los que se oponen. Ibram X. Kendi vende más libros que Adolph Reed, Achille Mbembe es más famoso que Ato Sekyi-Otu, a Gayatri Spivak se la conoce más que a Benjamin Zachariah. Algunas veces, las tendencias intelectuales reflejan circunstancias accidentales, pero sospecho que estas no. La preferencia por el tribalismo sobre el universalismo no se reduce en estos casos a una preferencia por lo particular sobre lo general. Sobre todo, refleja el supuesto de que la voz de la víctima es más auténtica. En un principio, este supuesto podría parecer justificado. Las personas pueden magnificar sus cualidades heroicas, exagerar sus logros, ocultar su cobardía. A los héroes, además, se les cuestiona. Pero, como dijo Wittgenstein, «trate de poner en duda, en un caso real, que alguien está sufriendo».[38] El gran filósofo austriaco murió, sin embargo, cuando el movimiento que cambió el sujeto histórico del héroe a la víctima apenas estaba comenzando. ¿Podría haber imaginado afirmaciones como las de Donald Trump o Vladímir Putin declarándose víctimas de la historia?

La valorización de la víctima está muy extendida en la Alemania contemporánea, el primer país del mundo que comenzó a llevar a cabo una exhaustiva evaluación de sus crímenes históricos. Dicha evaluación fue lenta, intermitente y, a menudo, renuente, pero para el siglo XXI llegó a alcanzar un consenso nacional: la culpa por el Holocausto es clave para cualquier relato de la historia de Alemania. No cabe

duda de que este movimiento progresivo representó una mejora sobre cualquier alternativa posible. Sin embargo, al convertir la relación entre las víctimas judías y los perpetradores alemanes en un elemento central en la autoimagen de Alemania, los alemanes quedaron incapacitados para ver a los judíos como otra cosa aparte de víctimas.

Existen excepciones. Pero esa visión no explícita de que la voz del dolor es la más auténtica lleva a los alemanes a dar prioridad a las voces nacionalistas judías centradas en el victimismo judío. El impulso es generoso, si bien algo masoquista; la culpa, en este caso, no está precisamente fuera de lugar. Pero esa culpa ha llevado a los alemanes a ignorar las voces de los universalistas judíos; los que no podemos dejar de pensar que los palestinos, por ser humanos, tienen unos derechos que deberían ser reconocidos. Fue la tradición universalista del judaísmo la que dio lugar a los grandes nombres de la cultura germano-judía, desde Moses Mendelssohn a Hannah Arendt. Y, aunque la lápida de Mendelssohn fuera profanada, y Arendt obligada a huir del país, Alemania hoy honra a este tipo de figuras de muy diversas maneras, dedicándoles desde exposiciones en museos hasta sellos de correos (cuesta encontrar algún político alemán contemporáneo que no haya citado a Arendt). Sin embargo, a los alemanes con cierta educación con frecuencia les desconcierta y sorprende saber siquiera que existe una tradición universalista judía, aunque sus raíces se encuentren ya en la Biblia. «Y al extranjero no agraviarás ni oprimirás, porque ex-

tranjeros fuisteis en la tierra y en Egipto».[39] El mandato de recordar se repite a lo largo de la Biblia hebrea. Los judíos con pocos conocimientos bíblicos pueden oír este mensaje cada año en el séder de Pascua. Hay mandatos contradictorios, por supuesto, como el de recordar a Amalec, el extranjero que quería matarnos y que siempre volverá a intentarlo. Ningún argumento, religioso o laico, puede decidir entre universalismo y tribalismo. Es una decisión individual, y cada una conlleva un riesgo.

La tendencia a privilegiar los discursos nacionalistas sobre los universalistas no solo es la preponderante en las relaciones entre alemanes y judíos, sino también en las cambiantes relaciones entre la gente blanca y la gente de color. Hay que reconocer el mérito de los movimientos *woke* a la hora de hacer que muchas personas tomen conciencia de que, incluso para los universalistas genuinos, lo universal está más a menudo coloreado de blanco que de marrón, más identificado con el género masculino que con el femenino y con lo heterosexual más que con lo homosexual. También fue este movimiento quien puso en el primer plano de la conciencia histórica occidental los males del colonialismo. Aunque la izquierda *woke* todavía tiene que crear el tipo de consenso internacional respecto al racismo que actualmente existe en Alemania en relación con el Holocausto, el creciente sentimiento de vergüenza entre las personas blancas con formación académica resulta difícil de ignorar. Aquellos que durante mucho tiempo han pasado por alto la presencia

del racismo sistémico o la dimensión del colonialismo tienen razones para prestar más atención a aquellos que la enfatizan con más fuerza.

Mientras que prestar atención siempre es buena idea, escuchar una voz en detrimento de otras siempre es un error. En estos casos, el racismo residual, si bien subterráneo, desempeña cierto papel. Para la mayoría de los alemanes, los judíos siguen siendo los Otros, al igual que la gente de color sigue siendo los Otros para la mayoría de las personas blancas. Cuando experimentamos a todos los individuos como ejemplo de los Otros, resulta difícil experimentarlos como individuos, y en cambio es más fácil verlos como representaciones de una tribu. Eso dificulta imaginar que se pueda adoptar una posición que no sea tribalista.

Si bien en otro tiempo los europeos se presentaron como civilizadores de salvajes no europeos, algunos ahora invierten el binomio y consideran a todos los no europeos, en especial a los pueblos indígenas, como fuente de todas las virtudes, en tanto que dejan a los europeos sin ninguna. No es que lo diga yo; veamos lo que decía el teórico y luchador anticolonialista Amílcar Cabral, asesinado en 1973:

> Sin ninguna duda, la subestimación de los valores culturales de los pueblos africanos, basada en sentimientos racistas y en la intención de perpetuar la explotación extranjera de los africanos, ha hecho mucho daño [...] pero la aceptación ciega de los valores de la cultura, sin tomar en consideración los elementos real o potencialmente regresivos que contiene, no sería menos perjudicial para África que la infravaloración racista de la que ha sido objeto la cultura africana.[40]

Las editoriales, fundaciones y universidades blancas actualmente están elevando voces tribalistas del Sur global, del mismo modo que las autoridades culturales alemanas elevan voces judías tribalistas, todo nacido de un persistente remordimiento. En ambos casos, el remordimiento es comprensible, incluso admirable. Pero si ello conduce a contemplar a los pensadores tribalistas como los únicos auténticos, no debería ser decisivo.

Pensadores como Sekyi-Otu son resueltamente antitribalistas, y afirman:

> la «raza» obstaculiza nuestro horizonte perceptivo, nos distrae de atender a otras cuestiones fundacionales del ser humano y la existencia social, de modo que deberíamos pasar a esas otras cuestiones, cuestiones que aún tendríamos que abordar si la dominación de la cultura racista como sistema mundial alguna vez tocara a su fin, como hace tanto tiempo debería haber sucedido. [[41]]

Hay escritores tribalistas, como el afropesimista Frank Wilderson, que insisten en que la cuestión de la raza es, de hecho, la cuestión fundacional del ser humano. Probablemente a ellos no logrará convencerlos Sekyi-Otu. Pero eso no hace que las voces como la de Wilderson sean más auténticas. Los gritos de dolor merecen ser escuchados y respondidos, pero no son una fuente de autoridad más privilegiada que unos cuidados argumentos.

El filósofo Olúfémi Táíwò, que defiende la relevancia del proyecto de la Ilustración para el África contemporánea, ofrece sólidos argumentos contra la actual inclinación a descolonizarlo todo. Lejos de entender la colonización como

el resultado de los valores modernos occidentales, sostiene que fue problemática precisamente porque esos valores fueron ignorados. En lo tocante a los pueblos colonizados, los europeos dejaron a un lado sus propias ideas de libertad, autodeterminación, gobierno obtenido a través del consentimiento de los gobernados e incluso de humanidad. Centrar la historia de África en la historia de su colonización hace de esa historia un relato de los invasores de África. Eso lleva a una negación de la voluntad africana, que estuvo presente incluso en la diversidad de complejas respuestas a la propia colonización. Táíwò señala que la colonización morisca de España y Portugal se considera meramente un episodio de la historia ibérica, pese a que duró sietes siglos, mucho más que la colonización europea de África, e insta a los africanos a considerar la colonización como un capítulo de su historia, en lugar del centro de la misma, «a menos que concedamos que los supremacistas blancos tienen razón y somos como unos eternos niños cuya voluntad estará para siempre a merced de nuestros colonizadores blancos de antaño».[42]

Al mismo tiempo que a los pensadores de color universalistas y contemporáneos se los ignora, se les resta importancia a los elementos universalistas del pensamiento antirracista y anticolonialista clásico. Frantz Fanon, a la cabeza del canon poscolonial, escribió sin piedad sobre la barbarie europea. Sin embargo, frases como esta rara vez se citan:

«Todas las formas de explotación son idénticas porque todas se aplican contra el mismo objeto: el ser humano».[43]

Sekyi-Otu sostiene que Fanon defendía el universalismo por la misma razón que apoyaba la supuestamente occidental idea del individualismo. ¿Cómo iba a ser de otro modo, cuando había jurado desmantelar unos sistemas racistas que niegan la universalidad humana a la vez que la individualidad personal?[44]

Amílcar Cabral, que lideró la lucha por la independencia de Cabo Verde y Guinea, es famoso por animar a sus compatriotas a emprender «una reafricanización de nuestras mentes». Al mismo tiempo, rechazaba la apoteosis de la cultura indígena señalando las banalidades que muchos teóricos culturales pasaban por alto: «Toda cultura está compuesta de elementos esenciales y secundarios, de fuerzas y debilidades, de virtudes y fracasos, de factores de progreso y también de estancamiento y regresión».[45]

En lugar de desechar cualquier concepto cultural sospechoso de ser europeo, Cabral abogaba por adoptar de otras culturas «todo cuanto sea de carácter universal, a fin de continuar creciendo junto a las infinitas posibilidades de la humanidad».[46] Un pensamiento que recuerda a la última frase de *Los condenados de la tierra*, de Fanon: «Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar conceptos nuevos, tratar de crear un hombre nuevo». Lo que se necesitaba, sostenía Fanon, eran nuevos conceptos de humanidad, y el concepto

relacionado de universalismo, para eliminar la mácula de las versiones imperialistas y fraudulentas de esas ideas. Pero rechazar el universalismo de plano a causa de los abusos cometidos equivale a concederle a Europa «la última palabra del acto imperial».[47]

Es la verdad del universalismo la que hace posible lo que hoy se llama «apropiación cultural». Tomemos dos cualidades que he calificado de fundamentalmente humanas: la respuesta al dolor y el deseo de libertad. Reconocemos estos sentimientos instintivamente en otros tanto como en nosotros mismos. De hecho, como algunos observadores apuntaron hace tiempo, muchos mamíferos se reconocen en otras especies. Tal vez aprendamos a hacer que desaparezca ese reconocimiento en los demás, pero puede reaparecer. Nada expresa el dolor o el deseo de libertad con más inmediatez que el arte en todas sus manifestaciones; esta es una de las razones por las que la actual idea de que las culturas pertenecen a las tribus está tan equivocada. Prohibir la apropiación cultural implica un tipo de pureza cultural que pocos objetos poseen. Incluso en la Antigüedad el arte se intercambiaba y las influencias se amalgamaban hasta que a menudo era imposible afirmar qué tribu era la propietaria del objeto, si es que la propiedad puede ser un modelo adecuado para la cultura. En *Las mentiras que nos unen*, Appiah afirma que no lo es. Podemos ir un paso más allá: entender las producciones culturales como artículos tribales es una forma de negar el poder liberador de la cultura.

En el Sur anterior a la guerra civil estadounidense, los propietarios de esclavos llegaron incluso a reescribir la Biblia para que la historia de Moisés y el Éxodo no apareciera en ella. Sabían que era incendiaria. Al igual que los esclavos afroamericanos, cuya magnífica canción «Go Down, Moses» venía a compensar su restringido acceso a los textos. ¿Aquello era apropiación cultural o más bien lo que el crítico literario Michael Rothberg denomina «memoria multidireccional»? La visión del mundo de Paul Robeson se basaba en su experiencia como hijo de un hombre que había escapado de la esclavitud en Estados Unidos. Lo que le llevó al activismo político, sin embargo, fue un encuentro fortuito con mineros galeses en huelga que estaban cantando en una calle de Londres. Nada conecta mejor a los miembros de diferentes tribus que lo que les hace sentir un producto cultural; nada ofrece una percepción más profunda o despierta más emoción. La mayoría de nosotros sabe, aunque seamos capaces de olvidarlo, que los miembros de otras tribus sienten dolor y buscan la libertad tanto como nosotros. Las artes pueden convertir una pieza de conocimiento banal en una verdad que tiene el poder de conmovernos, mientras que un centenar de argumentos nos dejan fríos.

Por supuesto, la apropiación cultural no debería confundirse con la explotación cultural. Los intentos de pagar mal a los artistas por la obra que crean deberían combatirse, como cualquier otra forma de especulación financiera. Pero la insistencia *woke* en una visión tribal de la cultura no queda

muy lejos de la insistencia nazi en que la música alemana solo debía ser interpretada por arios, o de la insistencia de Samuel Huntington en defender lo que él llama «cultura occidental» contra la amenaza de destrucción por parte de otras civilizaciones.[48] Censurar la apropiación cultural equivale a sabotear la fuerza cultural.

Cuando compré *Life Doesn't Frighten Me* («La vida no me asusta»), de Maya Angelou, ilustrado por Basquiat, como regalo por el tercer cumpleaños de una de mis hijas, no era consciente de estar dándole una lección. Décadas más tarde, durante las manifestaciones de Black Lives Matter, junto con el debate y el activismo que suscitaron en muchas familias, me dijo que sí lo había hecho, precisamente por no haber acompañado el regalo de una charla sobre antirracismo o el valor de la diversidad. Esa lección que no le di era algo parecido a lo siguiente: «Los miembros de otras tribus no son un Otro extraño, sino individuos que tienen pensamientos y sentimientos iguales a los tuyos». El mensaje de Angelou de afrontar el peligro sin miedo influyó en mi hija hasta el punto de convertirse en su cuento favorito. Algunas cosas se muestran mejor que se explican.

La gran literatura para adultos siempre alberga lo universal en lo particular. ¿Cómo si no habrían llegado a interesarnos las crónicas de Tolstói sobre los entresijos de la aristocracia rusa, el retrato de Adichie de un niño de una aldea de la Nigeria desgarrada por la guerra, el relato de Roy sobre un amor condenado por la casta en Kerala? Incluso la buena

televisión puede provocar este efecto: ¿quién hubiera pensado que millones de personas podían quedarse absortas viendo una serie de ficción sobre los problemas de una política danesa?

Hay una distinción entre cultura y política que tal vez explique mi metáfora de la carne y los huesos. Las diferencias culturales pueden ser apreciadas tanto por los miembros de la cultura que obra la creación como de los que la valoran. Estas diferencias son las que nos vuelven interesantes. No es casualidad que el esperanto fuera un fracaso. Aunque las intenciones de los que se afanaron por crear un idioma universal eran admirables, el esperanto carecía de los ritmos y las resonancias que nos unen a nuestras lenguas nativas. Incluso los estudiantes más dotados lingüísticamente, al aprender un idioma, rara vez alcanzan el nivel de comodidad que hace que el hablante nativo se sienta en su casa.

Los que se esfuerzan por penetrar en otra lengua o cultura, no obstante, adquieren algo con un valor incalculable: la iluminación del mundo desde otra perspectiva, la impresión de que su propia perspectiva es, inevitablemente, parcial, y la conciencia visceral de nuestra humanidad común. Pero si bien la cultura es particular, la política necesita un núcleo universal. Las diferencias culturales pueden valorarse sin ser cosificadas. Un mundo sin diferencia cultural sería tan sombrío como una reunión de esqueletos. Pero cuando pensamos y actuamos políticamente, las categorías culturales no deberían ocupar el centro de la escena.

En el mejor de los casos, las categorías culturales y políticas pueden reforzarse entre sí. El pluralismo cultural refuerza la solidaridad política, ya que cuanto más sabemos de otra cultura, más probable es que sintamos empatía por ella. Con solo caminar un rato siguiendo los pasos de una cultura que no es la nuestra descubriremos nuestra humanidad común y fortaleceremos el compromiso con el universalismo. Las mejores formas de arte nos llevan hacia lo que Aimé Cesairé llamó «un universal enriquecido por cada particular»,[49] un universalismo aprendido con y a través de la diferencia.

2
Justicia y poder

Imaginemos a un grupo de hombres pasando el rato en casa de una persona rica. Tienen tiempo; están esperando a que caiga la noche, momento en el que dará comienzo un festival cerca de allí. Es lo último que ha llegado del extranjero, vanguardista, con luz y sonido. Resulta fácil convencer a quienes ya lo han visto todo en la ciudad de que vayan a ver un nuevo espectáculo. Su conversación al principio es inocua: hablar de la muerte, del sexo y del dinero no genera fricción. Solo cuando llegan al tema de la moral empiezan a saltar chispas.

El conflicto comienza cuando el anfitrión nombra el verdadero beneficio de la riqueza: no es el confort y el placer que sus huéspedes están disfrutando, sino el hecho de que el dinero heredado reduce la tentación de la corrupción. Un hombre rico no tiene motivos para engañar o defraudar. Siempre paga sus deudas y sabe que puede dormir en paz.

Esto abre la puerta al pasatiempo favorito de uno de los invitados. Es más listo que los demás, algo de lo que, bajo una apariencia de humildad, le gusta presumir. Disfruta desmontando los argumentos de otros. «Hablando de riqueza y corrupción: ¿qué es la justicia, al fin y al cabo? ¿Nada más que decir la verdad y pagar tus deudas? ¿Es eso lo que nos debemos unos a otros? ¿Qué pasa con un amigo que ha perdido la cabeza?».

Los demás se ofrecen a dar unas mejores definiciones de justicia, o de virtud, porque nunca queda claro del todo cuál

es el tema en cuestión. La justicia, dice uno, consiste en ayudar a tus amigos y perjudicar a tus enemigos. Así es como suele funcionar el mundo, y no solo en la política exterior estadounidense, pero nuestro sabelotodo demuestra cómo echar abajo esa definición. Tal vez concluya que buscar definiciones de conceptos morales es un error, pero antes de que se ponga a considerar todo lo que ello implica, el oyente más joven explota. Cuando los demás hacen una pausa para coger aire, él se lanza sobre el orador, como una bestia.

«¡Mentira!», ruge. ¿Cómo pueden ser tan lerdos? ¿Por qué pierden el tiempo debatiendo sobre la naturaleza de la justicia cuando la idea en sí es falsa? ¿No saben que la justicia no es más que una máscara que utiliza el más fuerte en su propio interés?

El sabelotodo hace lo posible para desmontar la afirmación. Pero se le da mucho mejor atacar las posturas de otros que defender la suya, y sus argumentos resultan difíciles de seguir. Cada vez más impaciente en su pedantería, el joven recurre a la fuerza verbal y le dice al otro que es un bebé, porque solo un bebé es capaz de creer que un pastor alimenta a sus ovejas por el bien de ellas. El resto de nosotros sabemos que el pastor solo cuida a las ovejas por su propio interés: cuanto más gordas estén, más le pagará el carnicero por ellas. La metáfora no es casual; los gobernantes, continúa diciendo, tratan a sus súbditos como ovejas. Pensemos en la tiranía sobre las naciones, o incluso en los contratos privados; el hombre justo siempre pierde ante los intereses

del más fuerte. Todo el mundo sabe que eso es así, y si todo el mundo condena la injusticia no es por miedo a cometerla, sino por miedo a convertirse en víctimas. Por primera vez en su vida, nuestro sabio entra en pánico. Aunque se recupera lo suficiente para argumentar y dejar en un silencio avergonzado al joven, admite que no es capaz de decir qué es la justicia.

Podemos imaginar esta conversación sin mucho esfuerzo. La mayoría de los lectores de este libro han vivido más de una similar. Los argumentos son conocidos. «Hablar de justicia es una pantalla de humo; lo que mueve el mundo real es el poder». La afirmación puede apoyarse en multitud de ejemplos; nada más fácil que nombrar a un político que no actúa de acuerdo a lo que predica con el fin de conformar y mantener en silencio a sus súbditos. De hecho, lo difícil es encontrar a alguno que no lo haga.

La afirmación de que la retórica de la justicia ha servido para legitimar la toma del poder puede, sin duda, ser parte de una demanda de justicia. Es posible desenmascarar esa retórica con el fin de revertir el acto que oculta. Si ya es demasiado tarde para eso, podemos instar a los perpetradores a rendir cuentas por sus crímenes, así como por su mal uso del lenguaje moral, algo que siembre dudas sobre su autoridad. La guerra de Irak habría sido un buen ejemplo para empezar. Entre las cosas por las que tendría que rendir cuentas, podríamos nombrar su ostentoso uso de expresiones como «claridad moral» para disfrazar una guerra em-

prendida con el fin de conseguir petróleo y hegemonía regional, así como distraer la atención de lo que, a comienzos del siglo XXI, era considerada la peor presidencia de la historia de Estados Unidos. Su flagrante abuso de palabras como «democracia» y «libertad» hizo crecer la desconfianza de que estos términos puedan pronunciarse alguna vez de buena fe. Lo destacable sobre el tipo de debate que he resumido aquí es que no constituye una demanda de justicia, sino la afirmación de que este tipo de demandas están pasadas de moda. No es casualidad que la conversación no se desarrolle en un suburbio o en un patio de esclavos, donde los interrogantes sobre poder y justicia tienen todo el sentido, sino en una casa donde abunda la riqueza; casi se puede oler el vino que están tomando. Resulta significativo que el joven indignado no está exigiendo que se produzca un cambio en las relaciones de poder. Su única exigencia tiene que ver con su propio interés, pues le gustaría que le pagaran lo que se merece. Trasímaco, al menos, es coherente.

Richard Rorty llegaba a esta conclusión: «este es "exactamente" el tipo de izquierda con la que sueña la oligarquía, una izquierda cuyos miembros estén tan ocupados desenmascarando el presente que no tengan tiempo para debatir qué leyes deben promulgarse para crear un futuro mejor». [1]

Rorty critica aquí lo que él denominó la «izquierda académica foucauldiana». Yo estaba parafraseando el inicio de *La República*, de Platón, la primera gran obra sistemática de

la filosofía occidental. Está escrita con la voz de Sócrates, quien a lo largo del diálogo trata de responder a Trasímaco, ese joven posmoderno que, varios milenios después, aún sobrevive. Porque el desenmascaramiento parece inteligente, incluso guay, y apela a principios ingenuos. Lo atractivo, pues, no es el periodismo de investigación, sino cierta actitud. Cada una de las reencarnaciones de los sofistas está convencida de presentar una revelación audaz y original: los asuntos humanos en general, y la política en particular, no son sino estrategias interesadas cuyo propósito es ocultar descarnadas luchas de poder. De cada reencarnación también emana la misma mezcla de decepción, indignación y confianza en uno mismo: al descubrir que el mundo no está a la altura de lo que se afirma de él, decide no creerse nada. Al igual que sus herederos de hoy en día, Trasímaco parece obstinado, pero su posición es muy fácil; mantenerla no requiere más que exponer alguna crítica de vez en cuando. ¿Acaso no está claro que cualquier intento de esforzarse por alcanzar una mayor justicia no solo es inútil, sino directamente absurdo?

Como demuestra *La República*, este tipo de argumento deflacionario no es nada nuevo; el filósofo Bernard Williams lo calificó de antiguo.

> Consiste en tomar algunas respetadas distinciones entre «lo más elevado» y «lo más bajo», como las que existen entre la razón y la persuasión, la argumentación y la fuerza, la verdad y la manipulación, y negar el elemento más elevado a la vez que se afirma el más bajo: todo, incluida la argumentación o la verdad, es fuerza, persuasión y manipulación (en realidad). Este tropo tiene

> sus utilidades [...]. Pero aparte del hecho de que enseguida se vuelve inmensamente aburrido, tiene la desventaja de que no ayuda a comprender esas idealizaciones.[2]

Y menos aún, prosigue Williams, explica las diferencias entre escuchar a alguien y ser golpeado por él.

Aunque ambos proclaman la primacía del poder, el relato de Foucault de sus mecanismos es muy distinto al de Trasímaco. El sofista griego vivió en una época en la que quien tenía poder y quien carecía de él eran dos sujetos claros y diferenciados, una época que duró, según Foucault, hasta el final del siglo XVIII.

En teoría, si bien pocas veces en la práctica, era posible alcanzar algo parecido a la liberación: cortándole la cabeza a su soberano, los súbditos lograban, por un momento, escapar del sometimiento. En la Era Moderna, decía Foucault, el poder es oculto y difuso y se expresa a través de una red de estructuras que rara vez llegamos a percibir. No es algo que seamos capaces de localizar y enfrentar, sobre todo porque estamos implicados en las propias redes que nos constriñen.

Incluso los críticos más duros de Foucault reconocen que este retrato describe algo importante sobre la sociedad contemporánea. Nuestra sensación de que estamos dominados por una red de instituciones que no han sido diseñadas ni controladas por nadie en particular es sin duda la fuente de la que nace la disposición para aceptar las afirmaciones más osadas de Foucault. Como escribió Michael Walzer:

> Porque lo que Foucault afirma, y creo que en parte tiene razón, es que la

> disciplina de una prisión, por ejemplo, representa una continuación e intensificación de lo que pasa en lugares más corrientes; y no sería posible si no fuera así. Así, todos vivimos regidos por un horario, nos despertamos con el sonido de una alarma, trabajamos dentro de una rígida rutina, vivimos bajo la vigilancia de una autoridad y, periódicamente, somos sometidos a examen e inspección. Nadie se halla completamente libre de estas nuevas formas de control social. Hay que añadir, no obstante, que el sometimiento a estas nuevas formas no es lo mismo que estar en la cárcel: Foucault tiende sistemáticamente a subestimar esa diferencia.[3]

Las argumentaciones de Foucault sobre cómo funcionan algunas formas de poder pueden resultar cautivadoras. Sus lectores inevitablemente esperan que estos análisis no solo sean interesantes, sino que, como cualquier otra crítica al poder, también resulten liberadores. Pero esas esperanzas se verán frustradas por la visión de Foucault de lo que pueden llegar a conseguir estos análisis, así como el conocimiento en general: «Todo conocimiento descansa sobre la injusticia (la de que no hay derecho, ni siquiera en el acto de conocer, a la verdad o a una fundamentación de la verdad) y que el instinto de conocer es malicioso (y a veces homicida, opuesto a la felicidad de la humanidad)».[4]

No es de extrañar que muchos hayan concluido que Foucault era sencillamente un nihilista. Sin embargo, de acuerdo con un estudio de Google Scholar de 2019, ningún investigador de humanidades o ciencias sociales ha sido citado con más frecuencia que Foucault.[5] Y «ningún otro marco analítico ha llegado a cubrir tanto el campo de los estudios coloniales como el de Foucault».[6] Esto es verdad, si bien él nunca abordó la descolonización pese a la omnipresencia

de la guerra francesa en Argelia cuando empezaba a alcanzar su madurez profesional. No obstante, Edward Said fue uno de los muchos que empezó a verlo como «un apóstol del radicalismo y de la insurgencia intelectual».[7] Todo en su producción llamaba a gritos a rebelarse. En sus libros, ensalzaba a las figuras de los márgenes de la sociedad: el proscrito, el loco. A menudo asumió posturas políticas que apoyaban a los oprimidos, lo mismo a los presos convictos en las prisiones francesas que a las víctimas de la dictadura militar de Chile. Y décadas antes de que nadie llegara a imaginar la igualdad matrimonial, él fue abierta y transgresoramente gay. ¿Por qué no debería convertirse Foucault en la base del pensamiento de izquierdas o, como mínimo, en el filósofo al que puede leer cualquier no filósofo, como ocurrió con Sartre en la generación anterior? Los que ahora se dedican a la enseñanza eran estudiantes durante el apogeo de Foucault en las décadas de 1980 y 1990, y hoy rechazan los textos que ellos mismos descubrieron con entusiasmo en el pasado, cuando los habían llegado a considerar nuevos clásicos.

Esos textos contienen fascinantes descripciones acerca de la evolución de prisiones, clínicas psiquiátricas, escuelas y otras instituciones cruciales para extender el control social. Muchos historiadores están agradecidos a Foucault por haber abierto unas vías de exploración que en su día apenas ocupaban un lugar marginal, si es que llegaban a estudiarse. Pero, mientras leen lo que Foucault escribió sobre este te-

ma, los alumnos están absorbiendo una lección filosófica muy general: el poder, aunque solo vagamente unido a las acciones de unos seres humanos concretos en unas instituciones concretas, es la fuerza motriz de todo. «El poder está en todas partes —escribió—. El poder produce realidad, produce dominios de objetos y rituales de verdad». Para el Foucault de su última época, el poder se encontraba inserto en todos y cada uno de los aspectos de la vida moderna. El poder estaba imbricado en el propio tejido de nuestro lenguaje, pensamientos y deseos. El poder contiene incluso a la resistencia, que refuerza el poder. El poder es omnipresente.

Si el poder es tan ubicuo, cabe preguntarse si en realidad sirve para delimitar algo. Si todo es poder, ¿se trata entonces de un concepto carente de límites? Si alguien espera que la idea de poder de Foucault resulte ser tan amplia como para llegar a ser inocua, quedará muy frustrado con su explicación:

> Creo que el punto de referencia de uno no debería ser el gran modelo del lenguaje y los signos, sino el de la guerra y la batalla. La historia que nos sostiene y que nos determina tiene la forma de una guerra, no la de un lenguaje: se basa en relaciones de poder, no en relaciones de significado [...]. La «dialéctica» es una forma de evadir la siempre abierta y azarosa realidad del conflicto, reduciéndola a un esqueleto hegeliano, y la «semiología» es una forma de evitar su carácter *violento*, *sangriento* y *letal*, reduciéndolo a la calmada forma platónica del lenguaje y el diálogo.[8]

En el concepto de poder de Foucault no hay nada blando:

> ¿No es acaso el poder una mera forma de dominación parecida a la guerra? ¿No deberían por tanto concebirse todos los problemas de poder en términos de relaciones de guerra? ¿No es el poder un tipo de guerra generalizada que

en determinados momentos adopta formas de paz y de Estado? La paz sería así una forma de guerra y el Estado, una forma de hacerla.[9]

Un curso de lógica elemental podría haber evitado algunas confusiones. A partir del hecho de que algunas afirmaciones morales oculten reivindicaciones de poder no se puede concluir que toda llamada a la acción por el bien común sea una mentira. Pero la lógica rara vez ha sido el punto fuerte de los herederos de Trasímaco. Como hace Foucault en el anterior pasaje, tienden a evitar oraciones declarativas; la metafísica de la sospecha funciona mejor haciendo preguntas. Y, aunque suelen simpatizar mucho con Nietzsche, sus textos son lo suficientemente oscuros para hacerlos merecedores de uno de los comentarios más despectivos de este: son de los que «enturbian las aguas para que parezcan profundas».

¿Hay algo, en el discurso de Foucault, que no sea poder? Un concepto queda claramente descartado: el poder no es justicia. Más en concreto, Foucault insistía en que la idea de justicia en sí misma se inventó como un arma contra ciertas formas de poder político y económico. «Si en una lucha la justicia está en juego, lo está como instrumento de poder; no con la esperanza de que finalmente un día, en esta sociedad o en otra, las personas sean recompensadas por sus méritos o castigadas por sus faltas».[10] Negar esto último es precisamente negar la esencia de la justicia, ya sea humana o divina, en cualquier cultura; la justicia siempre trata de recompensar a las personas conforme a sus méritos y de

castigarlas en función de sus faltas. Cada vez que protestamos por una injusticia, protestamos por un desequilibrio entre la virtud y la felicidad. Al preguntarle si estaba involucrado en la reforma de las prisiones, Foucault respondió que a él no le interesaban las cuestiones banales sobre las condiciones carcelarias, sino que quería «cuestionar la distinción social y moral entre el inocente y el culpable». Una distinción que ni los propios presos cuestionarían; por el contrario, insistirían en ella.[11] Quienquiera que niegue la distinción moral entre inocencia y culpa niega la posibilidad de hacer cualquier distinción moral.

Las citas anteriores están sacadas de un debate entre Foucault y Noam Chomsky que fue emitido por la televisión holandesa en 1971. La guerra de Vietnam aún estaba en pleno apogeo, y las ideas marxistas sobre la revolución eran tema de serios debates en la televisión europea. Chomsky declaró que solo apoyaría una revolución proletaria que promoviera una sociedad justa; y si una revolución se convertía en terrorista, dejaría de apoyarla. La respuesta de Foucault fue: «El proletariado lucha contra la clase dominante porque, por primera vez en la historia, quiere tomar el poder. Uno hace la guerra para ganarla, no porque la considere justa». Tampoco vacilaba en cuanto a las implicaciones: cuando el proletariado tome el poder, ejercerá también un poder violento, dictatorial y sangriento sobre las clases a las que ha vencido. «No veo qué objeción podría hacerse a

esto», continuó. Chomsky comentaría más tarde que Foucault era el hombre más amoral que había conocido nunca.

Foucault disfrazaba la fuerza de sus puntos de vista generales tras una falsa modestia que sostenía que la era de los «intelectuales generalistas» como Sartre ya había pasado, y que lo que en ese momento hacían falta eran los hallazgos de los «intelectuales específicos» como él. Se negaba categóricamente a dar razones de sus opiniones políticas, afirmando que las razones no eran más que racionalizaciones interesadas.

La insistencia en que el poder es la única fuerza motriz va inexorablemente unida al desprecio de la razón. Es imposible decir cuál va primero, la degradación de la razón o la promoción del poder; constituyen dos caras del mismo argumento. Pensadores del siglo XX tan distintos entre sí como Foucault, Heidegger y Adorno coincidían en considerar lo que ellos llamaron la «razón de la Ilustración» no solamente como un fraude egoísta, sino algo peor: una especie de monstruo dominante, calculador y voraz dedicado a someter a la naturaleza, y, con ella, a los pueblos indígenas considerados naturales. Desde esta perspectiva, la razón es un mero instrumento y expresión del poder. La distinción de Williams entre que alguien te convenza o te golpee se convierte en falsa; la razón es una forma más educada, pero también más manipuladora, de golpear a alguien en la cabeza. Améry diría que los que no le ven sentido a esta distinción nunca han recibido un golpe. Estas teorías sobre el

concepto de la razón en la Ilustración revisten el mismo rigor que la de que la Ilustración era eurocéntrica. Mi libro *Moral Clarity* expone con detalle los conceptos de razón de la Ilustración, así como la crítica de Adorno y Horkheimer; aquí me limitaré a responder a las acusaciones más habituales.[12]

La idea de que la razón es hostil a la naturaleza se basa en una oposición binaria entre ambas que ningún pensador de la Ilustración habría aceptado. Razón y naturaleza parecen estar en conflicto porque la capacidad de la razón de preguntar qué es natural y qué no es el primer paso hacia cualquier forma de progreso. Uno de los principales objetivos del estudio de las culturas no europeas por parte de la Ilustración era cuestionar multitud de instituciones europeas, cuya autoridad descansaba sobre la insistencia de la Iglesia y del Estado en que eran naturales y por tanto inmutables. Recordemos qué se consideraba natural en el siglo XVIII: la esclavitud, la pobreza, el sometimiento de las mujeres, las jerarquías feudales y la mayoría de las enfermedades. Bien entrado el siglo XIX, algunos clérigos ingleses sostenían que los intentos de paliar la hambruna irlandesa constituían un desafío al orden divino. Los pensadores de la Ilustración rara vez se oponían a la naturaleza o a la pasión, dos temas que exploraron en profundidad. Sin embargo, sabían que muy a menudo la opresión se justifica reivindicando un supuesto orden natural, y estaban decididos a usar la razón para someter estas reivindicaciones a un riguroso escruti-

nio. Cada vez que defendemos que una desigualdad económica, racial o de género no es inevitable, estamos utilizando nuestra razón para cuestionar a quienes insisten en que estas desigualdades son parte del funcionamiento del mundo.

Si bien la razón no es contraria a la naturaleza, sí se opone a una autoridad recibida que defiende su poder restringiendo el pensamiento a una pequeña élite. Definir la razón como una cuestión de coraje y no de conocimiento era una forma de insistir en la igualdad humana: los campesinos pueden pensar por sí mismos, al igual que los catedráticos pueden equivocarse. La razón y la libertad están conectadas de varias maneras: el conocimiento tenía la finalidad de liberar a la gente de la superstición y el prejuicio, mientras que el razonamiento instrumental aspiraba a liberarla de la pobreza y el miedo. Los filósofos de la Ilustración eran perfectamente conscientes de que la razón tiene límites, solo que no estaban dispuestos a tolerar que fueran la Iglesia y el Estado quienes los marcaran. Hemos heredado sus ideas hasta tal punto que ya no somos capaces de ver lo radicales que fueron, ni lo sumamente necesarios que todavía siguen siendo. En una era de máxima censura y extendido analfabetismo, la afirmación de que cualquiera, con independencia de su posición social, tenía derecho a pensar era explosiva, y las autoridades eclesiásticas emplearon su inmenso poder para eliminarla por la fuerza. Hoy en día, las autoridades ofrecen un aspecto distinto: los expertos económicos afirman que «no hay alternativa al neoliberalismo» y apo-

yan la supuesta naturalidad de su ideología en la teoría evolutiva. Los pensadores de la Ilustración nunca consideraron que la razón fuera ilimitada; simplemente se negaron a dejar que las autoridades pusieran los límites a lo que podemos o no pensar.

La razón y la lógica son necesarias para la racionalidad instrumental, que a su vez se requiere para descubrir cuáles son los mejores medios para un fin. Esto incluye las soluciones tecnológicas destinadas a prevenir y curar enfermedades, mejorar la agricultura, salvar a muchos que sacrifican su vida en un trabajo sin sentido (que dicha tecnología, como ocurre con el aprendiz de brujo, pueda llegar a escapar de nuestro control no es un problema que se pueda resolver suprimiéndola). Pero la racionalidad instrumental no es más que el principio; el alcance de la razón es mucho mayor. La función más importante de la razón es mantener la fuerza de los ideales. A menos que seamos capaces de demostrar que la realidad puede cambiar gracias a las ideas de la razón, cualquier propuesta de cambio quedará descartada como una fantasía utópica. Estas propuestas suelen desecharse con condescendencia: tus ideales son encomiables, pero la tozuda realidad de la experiencia está en tu contra. Esta afirmación ya era un cliché en 1793, como Kant demostró en su ensayo «En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», donde daba completamente la vuelta a las afirmaciones de los que se autodenominaban realistas. Por supuesto que las ideas de la ra-

zón entran en conflicto con las afirmaciones de la experiencia. Para eso sirven las ideas. Los ideales no se miden por hasta qué punto encajan en la realidad; la realidad se juzga por hasta qué punto está a la altura de los ideales. El cometido de la razón es negar que las afirmaciones de la experiencia son definitivas, e impulsarnos a ampliar el horizonte proporcionándonos unos ideales a los que la experiencia debería obedecer. Si somos suficientes quienes lo hacemos, así será.

Si se entiende correctamente, la razón es una exigencia: de todo lo que ocurre, encuentra las razones de por qué es así, y no al contrario. La razón nos capacita para ir más allá de cualquier experiencia que se nos da, y nos permite pensar: «Esto podría haber sido diferente; ¿por qué es así?». Los hechos reales nos son dados, pero se requiere la razón para concebir lo posible. Sin esa capacidad no podríamos empezar a preguntarnos por qué algo está mal, o a imaginar si podría ser mejor. Los filósofos llaman a esto el «principio de la razón suficiente». Es tan fundamental que apenas podemos imaginarnos funcionando sin él, y solemos darlo por hecho, pero la exigencia de encontrar razones es la base de la investigación científica y la justicia social. Muchas cosas cuentan como razones, pero hay otras que no: «Mi padre me lo dijo», «Lo oí en alguna parte», «Es lo que hay». El niño sigue el principio de la razón suficiente cuando pregunta «¿Por qué está lloviendo?» y no para hasta que el adulto le da una respuesta satisfactoria… o le dice que deje de hacer

preguntas. Pero la primera vez que vea a un indigente sin hogar, a menos que se trate de un niño desamparado y asuma esa condición como natural, ese niño también preguntará: «¿Por qué duerme en la acera? ¿Por qué no tiene casa?». Los adultos que se toman en serio darle una respuesta deben entonces pasar de la explicación a la acción.

La razón tiene el poder de cambiar la realidad, pero considerarla una mera forma de poder es ignorar la diferencia entre violencia y persuasión, y entre persuasión y manipulación. Es la diferencia entre decir: «Deberías hacer esto porque yo soy mayor que tú y deberías hacerlo porque es (a) lo correcto, (b) bueno para la comunidad, (c) por tu bien (d) elige tu propia forma de justificación». Esta es una de las primeras distinciones que enseñamos a nuestros hijos. Conforme nos vamos haciendo mayores, vamos aprendiendo que la mayoría de las acciones se llevan a cabo por más de una razón, pero la sobredeterminación no menoscaba en absoluto la distinción entre la razón y la fuerza bruta. Los que ignoran esto deberían someterse a lo que Améry llama una «cura de banalidad», una terapia para superar el miedo a reconocer las verdades banales que sirven de marco a nuestras vidas. Porque la distinción entre razón y violencia sirve de apoyo a la distinción entre democracia y fascismo, y cualquier esperanza de resistir la deriva hacia este último depende de tener presente esa diferencia.

Lo que resulta aún más extraño que la acogida por parte de los progresistas de Michel Foucault es la fascinación que

sienten por Carl Schmitt. La yuxtaposición de Foucault y Schmitt solo les parecerá extraña a quienes confundan sustancia con estilo. Como escribió Mark Lilla,

> La transición de Herbert Marcuse a Carl Schmitt, en parte a través de las ideas sobre el poder y la dominación de Michael Foucault, resultó extraordinariamente fácil para una pequeña pero importante parte de la opinión de izquierdas en Alemania, Francia e Italia a partir de los años setenta.[13]

Sustancia y estilo: mientras que Foucault era escandaloso y se permitía incluso arrebatos de indignación, Schmitt interpretaba el personaje de un abogado conservador. Su mayor transgresión contra el mundo en el que se encontraba era rechazar cualquier forma de arrepentimiento por haber servido lealmente al régimen nazi. En sus escritos, Foucault a veces zigzagueaba, mientras que Schmitt prefería los breves pronunciamientos sentenciosos. Sin embargo, sí compartían el rechazo a la idea de la humanidad universal y la distinción entre poder y justicia, así como un profundo escepticismo respecto a cualquier idea de progreso. Lo que hace a ambos interesantes para los pensadores progresistas de hoy en día es la hostilidad que los dos manifestaban hacia el liberalismo y su compromiso por desenmascarar las hipocresías liberales. No está claro si el desenmascaramiento de Foucault tenía otro propósito más allá de la subversión como una forma de arte. Lo que es cierto es que el desenmascaramiento que hizo Schmitt de las instituciones liberales fue utilizado a mayor gloria del Tercer Reich, tanto antes como después de la guerra. Los críticos, desconcertados por la afirmación de que el espíritu de Schmitt sigue vivo en

lo *woke*, han olvidado una pequeña pero significativa parte de la historia intelectual. Entre 1984 y 2020, la revista estadounidense de izquierdas *Telos* publicó 107 artículos dedicados de forma explícita a Carl Schmitt; entre 1970 y 2023, 534 artículos mencionaron su nombre. Según su fundador, la revista se creó en 1968 «como un antídoto contra una cultura estudiantil provinciana idiotizada por la Guerra Fría».[14] El objetivo de *Telos* era educar a una izquierda estadounidense mal informada. En aquella época, pocos teóricos alemanes o franceses habían sido traducidos al inglés; incluso el primer Marx era difícil de encontrar. Para lograr sus objetivos, la revista «introdujo a los estudiantes y profesores estadounidenses a los académicos continentales que habían estado lidiando con las secuelas políticas y económicas de la Segunda Guerra Mundial, y que buscaban explicaciones teóricas acerca de lo que había ido mal. Nada en Marx o Engels había preparado a los intelectuales para Stalin o los nazis, ni para la amplia reacción social contra ellos».[15]

Al tender un puente entre un gran número de pensadores de izquierda estadounidenses y europeos, *Telos* fue influyente durante décadas. Aunque su importancia ha disminuido, quienes leían la revista y escribían para ella se tomaban en serio la crítica de Schimitt al liberalismo, y la mayoría de ellos eran profesores cuyos alumnos también se la tomaban en serio. Como el politólogo Alan Wolfe sostenía, «las ideas de Schmitt proyectan una sombra tan alargada sobre la izquierda contemporánea que ni siquiera es necesario consul-

tar su obra para verse influido por él».[16] Para que conste, la primera vez que entré en contacto con *El concepto de lo político* de Schmitt fue en un seminario del Instituto Shalom Hartman de Jerusalén.

Carl Schmitt fue un católico reaccionario que rechazó las reformas del Vaticano II, no solo por su apego a la misa en latín, sino porque el papa Juan XXIII retiró la afirmación histórica de que la Iglesia estaba «en perpetua enemistad con musulmanes y judíos».[17] Para el creador del confuso concepto de la teología política, la Iglesia católica era la institución política arquetípica. Pensaba que la distinción definitoria de la política es el contraste entre amigo y enemigo, al igual que la moral se define por los conceptos de bien y mal, y la estética por los de bonito y feo. En *Minima Moralia*, Adorno defendía que el esquema amigo/enemigo de Schmitt objetiviza al Otro, lo que encajaba perfectamente en la ideología nazi. Dicho más expresivamente aún: definir la política de esta forma es regresivo. Como Adorno escribió: Schmitt reduce la política a unas categorías que solo emplearía un niño.[18]

En escritos posteriores, Schmitt introdujo algunas matizaciones: la distinción amigo/enemigo no era individual, sino una categoría formal que podía aplicarse sin odio (condenó la Guerra Fría por introducir «el trato del Otro como un criminal, asesino, saboteador y gánster», una afirmación que habría resultado menos increíble si no hubiera sido escrita en Alemania cuatro años después de la Segunda Gue-

rra Mundial).[19] Pero su intento de suavizar el concepto de enemigo fracasó, al igual que las tentativas de Foucault de sugerir una idea más amable de poder. Ambos escribieron demasiados textos en los que aprobaban las asociaciones violentas. Los lectores de Schmitt hoy en día suelen centrarse en escritos anteriores como *Teología política* y *El concepto de lo político*, lo suficientemente nebulosos y pomposos para poder interpretarse de muchas maneras. Sin duda, cuando él decía «enemigo» no quería decir lo mismo que los nazis cuando empleaban el término «enemigo». Pero incluso en *El concepto de lo político*, Schmitt escribió que «tanto la guerra como la política son objeto de los más extremos e intensos antagonismos [...]. Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su verdadero significado en la medida que guardan relación y preservan la posibilidad real de una aniquilación política».[20] Y, aunque decía que su concepto de enemistad política no conducía necesariamente a matar, también denominó el asesinato de Abel por parte de Caín «el comienzo de la historia de la humanidad».[21]

«Cuando yo me enfrento y ofrezco resistencia contra los judíos, estoy luchando por la obra del Señor». Schmitt alabó esta cita de Hitler en su ensayo de 1936 «Die deutsche Rechtswissenschaft in Kampf gegen den jüdischen Geist». Al fin y al cabo, los judíos encajaban en la definición de enemigo político que él había formulado diez años atrás: «Él es el otro, el extraño, lo que queda demostrado por el hecho de que en su esencia es algo existencialmente distinto y ajeno,

en un sentido especialmente intenso».[22] Si hubiera limitado su descripción de los judíos como enemigos a los textos que escribió durante el Tercer Reich, cabría argumentar —aunque no fuera muy verosímil— que estaba bajo presión política. Algunos de sus defensores lo intentaron.[23] Eso lo convertiría en un cobarde de la historia mundial, pero podría servir de base a la argumentación de que su famosa distinción amigo/enemigo era algo más abstracto, y menos vulgar, que lo que fuera que los nazis tuvieran en mente. Desgraciadamente para los schmittianos que arguyen esto, los diarios del autor de antes y después de la guerra exhiben un venenoso antisemitismo, en términos vulgares y también elevados. Tanto el antisemitismo biológico como el religioso están presentes aquí, pero el antimodernismo es aún más preeminente. Al igual que los célebres *Cuadernos negros* de Heidegger, los diarios de Schmitt tratan a los judíos como emblemas de todo lo que odiaba del mundo moderno.[24] No sorprende, por tanto, que sus diarios de posguerra estuvieran llenos de comentarios como «los judíos siempre serán judíos [...] precisamente el judío asimilado es el verdadero enemigo».[25]

En Alemania había distintos tipos de nazis. Algunos estaban comprometidos de verdad con su ideología, pero la mayoría seguían las directrices del régimen para prosperar en sus carreras. Muy pocos, de ambos tipos, se sintieron verdaderamente arrepentidos a partir de 1945. Habían perdido la guerra, unos siete millones de ciudadanos y una tercera par-

te de su territorio, y se centraron, como todo el mundo haría, en su propio sufrimiento. Las ciudades alemanas estaban en ruinas y ocupadas por ejércitos enemigos. A algunos de ellos, como Schmitt, se les prohibió seguir ejerciendo sus profesiones, y otros incluso pasaron un breve periodo en la cárcel. La muerte de millones de civiles, insistían, tan solo era parte de la tragedia de la guerra. Los seres humanos nacían pecadores. ¿Y acaso no había nada que decir del bombardeo de Dresde o del holocausto atómico de Hiroshima?

Este tipo de actitudes perniciosas se extendieron en gran medida, pero rara vez se defendían públicamente. Y aunque tuvieron que pasar varias décadas, algunos de los que mantenían estas posturas con el tiempo llegaron a darse cuenta de que les había faltado perspectiva. Carl Schmitt nunca lo hizo. Calificó la desnazificación de «terror» y exigió una amnistía en la que los crímenes nazis no solo se perdonaran, sino que además se olvidaran. Escribió un ensayo titulado «La tiranía de los valores» en el que sostenía que los valores son una absoluta construcción, citando a Heidegger, que los desechaba por considerarlos «un sucedáneo positivista de lo metafísico».[26] Haciéndose eco de Trasímaco, sostiene que los valores son, inherentemente, motores de violencia política. El objetivo de Schmitt en ese ensayo, como el historiador Samuel Zeitlin ha demostrado, no era tanto una defensa general del positivismo legal como una defensa del propagandista nazi Veit Harlan. Si los valores son categorías positivistas vacías, ¿sobre qué base podría conde-

narse a los nazis? «Los crímenes contra la humanidad son cometidos por los alemanes. Los crímenes por la humanidad son cometidos contra los alemanes. Esa es la única diferencia».

Se ha sostenido que la literatura de Céline puede disociarse de su apoyo al fascismo. Se ha sostenido también que el nazismo de Heidegger no debería tenerse en cuenta a la hora de evaluar su metafísica.[27] Yo no estoy de acuerdo con esos argumentos, pero al menos son coherentes. Mucho más difícil es sostener que deberíamos tomarnos en serio las ideas de un «teórico político» que seguía defendiendo su compromiso con los nazis cuarenta años después de terminada la guerra, especialmente cuando esas ideas son congruentes con la ideología nazi, y en parte incluso fundacionales. Una filósofa contemporánea que aboga por «pensar con Schmitt contra Schmitt» es Chantal Mouffe. Según ella, el concepto de «enemigo» de Schmitt puede entenderse como «adversario» y no tanto como alguien a quien es necesario destruir. Esta es una revisión importante de la interpretación que el propio Schmitt hace del término, pero ese no es el único problema. Mouffe tiene razón al decir que gran parte de lo que pasa por consenso democrático en realidad enmascara la apatía, y que una sociedad que funcione bien necesita confrontación y debate. Pero ella también sostiene que «para radicalizar la idea de pluralismo, a fin de que se convierta en vehículo para profundizar en la revolución democrática, tenemos que romper con el racionalismo,

el individualismo y el universalismo».[28] Sin ellos, por supuesto, tiene sentido concluir, como hace ella, que el estado natural de Hobbes nunca podrá erradicarse, sino solo controlarse.[29] Pero, realmente, ¿es el control de una guerra natural de todos contra todos lo máximo a lo que podemos aspirar?

Remontándose a las doctrinas cristianas del pecado original que nunca abandonó, Schmitt escribió que «todas las teorías políticas genuinas presuponen que la humanidad es malvada». Por tanto, sostenía, el conflicto es ley de vida. Se trata de una visión que a Schmitt y sus seguidores les gusta llamar «realismo», mientras que desdeñan todas las demás por su ingenuidad. Rara vez se reconoce que esto implica un contundente conjunto de afirmaciones metafísicas sobre la naturaleza de la realidad.[30] Las cosas reales, según la visión schmittiana, pueden cuantificarse y percibirse mediante cierta combinación de nuestros sentidos. Esto no deja lugar a ideas como la justicia, la imparcialidad o la igualdad, pero sí, y mucho, a tierras y mares, petróleo y cereales, cohetes y tanques. No hay vuelta de hoja: es una teoría política para la guerra. Schmitt comparaba la esfera política con la económica, y despreciaba esta última, que consideraba un campo baldío, basado en la negociación y el acuerdo mutuo —la especialidad de los anglosajones—. Lo que da verdadero significado a la vida, en cambio, es la distinción entre amigo y enemigo. Al igual que Nietzsche cuando tenía un mal día, Schmitt defendía que la amenaza de una muerte violenta a

manos del Otro es la fuente de las virtudes heroicas y de los hombres de verdad, que menosprecian los necios afanes propios de las vulgares mentalidades comerciales.

¿Qué es lo que hace atractiva una visión del mundo tan tóxica? (Schmitt, además, ni siquiera escribía bien, a diferencia de Nietzsche). A los lectores situados a la izquierda del liberalismo solo podrán atraerles las punzantes críticas que Schmitt dedica al fracaso y la hipocresía liberales. Describía los parlamentos democráticos liberales como instituciones que no hacen nada aparte de hablar y hablar, mientras las cuestiones reales se deciden en otras partes —una descripción que encaja igual de bien con el Congreso de Estados Unidos del siglo XXI que con el Reichstag de la República de Weimar—. Todavía es más fácil estar de acuerdo con su crítica al colonialismo. La clave de la historia moderna, escribió Schmitt, es la apropiación de tierras que Europa ha llevado a cabo en el mundo entero. Se mostraba especialmente duro con el imperialismo británico: la beatería inglesa sobre la humanidad y la civilización no eran más que mera retórica para disfrazar unos monumentales actos de piratería. A los estadounidenses no los dejaba mucho mejor. Schmitt atacó la Doctrina Monroe. Dentro de un marco de oposición a la colonización europea de Sudamérica, acabó convirtiéndose en una declaración de que solo Estados Unidos decidiría lo que ocurre en el continente que considera su patio trasero. Esta justificada crítica no lo disuadió, mientras escribía sobre derecho internacional, de utilizar la

Doctrina Monroe como precedente para justificar la expansión del Gran Reich alemán. Cabe llamar la atención sobre la fecha de publicación: el libro donde se exponían estas opiniones vio la luz en 1942, cuando Alemania estaba en guerra con Reino Unido y Estados Unidos. Así pues, le servía cualquier argumento que menoscabara las afirmaciones de estos países que decían luchar por la justicia y la democracia. Hitler había expuesto el mismo argumento ante el Reichstag en 1939.[31]

Si hubiéramos leído *Mein Kampf*, ya habríamos visto eso antes. El propio Hitler utilizó el genocidio de los pueblos nativos y el robo de sus tierras por parte de los estadounidenses europeos para justificar su esperanza de extender el *Lebensraum* alemán hasta Vladivostok. Otros nazis también recurrieron a lo mismo cuando respondieron a las protestas de Estados Unidos contra las Leyes de Núremberg publicando fotografías de estadounidenses linchando a personas negras, con las que venían a decir: ocupaos de vuestros asuntos en materia de raza antes de sermonearnos a nosotros sobre los nuestros. Ni Hitler ni los abogados nazis que se basaron en la ley racista estadounidense estaban equivocados; Reino Unido y Estados Unidos a menudo estuvieron implicados en violentas prácticas racistas y coloniales contrarias a su retórica democrática liberal. Pero la utilización de tales ejemplos por parte de los nazis no obedecía en realidad a un intento de desenmascararlos, y mucho menos de contribuir a su liberación. Como lo que hace Vladímir Putin hoy, su

único interés radicaba en la cuestión: si las nobles tierras de la libertad participan del robo y del terror, ¿acaso no podemos nosotros hacer lo mismo? Schmitt evitaba responder a la sencilla pregunta «¿Dos cosas incorrectas suman una correcta?» argumentando que, en una historia mundial saturada de violencia, conceptos como lo incorrecto y lo correcto desparecen. Ambos no son más que mera retórica utilizada con el fin de disfrazar la única fuerza que existe: el poder. Resulta significativo que, aunque la deconstrucción de las democracias liberales que Schmitt llevó a cabo tenía como objetivo a los enemigos del Tercer Reich, los nazis apenas dieron voz a sus teorías políticas. Incluso contando con el reclutamiento universal, es difícil convencer a diecinueve millones de hombres para que arriesguen sus vidas por lo que no es más que una lucha eterna por el poder, sin ningún contenido moral. Schmitt fue el principal teórico legal del Tercer Reich, pero no su principal propagandista. Los llamamientos a defender su patria de los salvajes bolcheviques mantuvieron a muchos más alemanes en el campo de batalla.

Hoy en día cualquiera que quiera ser eficaz en la política debe entender las relaciones de poder concretas, así como las declaraciones normativas. Este breve libro no aportará nada a los muchos debates sobre cómo equilibrarlas. Pero no se puede mantener un compromiso con la justicia mientras se sospeche que, después de todo, Trasímaco tenía razón. Pues el concepto de «derechos humanos» puede ser

controvertido, pero, sean lo que sean, estos resultan reivindicaciones dirigidas a frenar las meras demandas de poder. Señalan que el poder no es solo el privilegio de la persona más fuerte del barrio, sino que exige justificación. Recordemos el momento histórico en el que surge la reivindicación de los derechos humanos: era impensable que los campesinos y los príncipes pudieran estar en pie de igualdad en ninguna parte, ni sobre ningún tema. Si el campesino se hacía con un ciervo del príncipe, podían ahorcarlo. Si el príncipe se llevaba a la hija del campesino, había que aceptar que el mundo era así. La doctrina del derecho divino de los reyes no era tanto una doctrina como una afirmación del poder de Dios y de su capacidad para transferir ese poder a sus representantes y a los descendientes de estos. También cabe recordar aquí el contexto teológico en el que nació la teoría del derecho divino. Millones de europeos se mataban entre sí en guerras de religión. Como la mayoría de las guerras, estas tenían que ver con territorios y riquezas, pero también con cuestiones teológicas. Los conflictos más enconados se hallaban relacionados con la naturaleza de Dios; ¿estaba su poder delimitado por su bondad, o podía hacer lo que le diera la gana? Los calvinistas sostenían que el poder de Dios era absoluto; si Dios mandaba a millones de niños al fuego eterno del infierno, ¿quiénes éramos nosotros para cuestionarlo? Donde reinaba esta idea de Dios, no era fácil poner restricciones al poder de los soberanos terrenales.

Con frecuencia se ha hecho un mal uso de las reivindica-

ciones universalistas de justicia dirigidas a restringir las simples afirmaciones de poder, desde las revoluciones estadounidense y francesa que las proclamaron por primera vez hasta el día de hoy. Carl Schmitt no estaba equivocado en esto. Él llegó a la conclusión de que las apropiaciones de poder sin más adornos como las que hicieron los nazis no solamente eran legales, sino también legítimas. Puede pensarse que no hay nada que hacer al respecto. O bien ponerse a trabajar para reducir la distancia que separa los ideales de justicia de las realidades del poder.

Si bien Foucault tal vez aportara algo a nuestra forma de entender el poder en el mundo moderno, mi argumento es que ni él ni Schmitt promovieron una nueva visión sobre las relaciones entre justicia y poder. En su formulación más simple, sus opiniones se remontan a los sofistas: las reclamaciones de justicia se despliegan para disfrazar intereses impulsados por el poder. Es un retroceso a un mundo en el que la fuerza —o, para el caso, el poder— determina lo correcto, lo cual equivale a no tener ningún concepto de lo correcto en absoluto. Lo novedoso es la cantidad de perspectivas que actualmente dan esto por sentado. Debido a que las demandas de justicia se han utilizado con frecuencia para ocultar tomas de poder, la línea entre poder y justicia se ignora cada vez más. Las suposiciones de Trasímaco parecen hoy en día inevitables, y todo lo demás, cada vez más anticuado. Dadas dos explicaciones igualmente creíbles de la conducta humana, nos inclinamos a converger con la peor.

Cuanto más te hayan decepcionado, más fácil es esperar la decepción. Cuanto más te hayan mentido, más fácil es sospechar que detrás de todo lo que te dicen hay manipulación. Las consecuencias del imperialismo británico y la hegemonía estadounidense siguen aún lo bastante presentes para que la crítica de Schmitt suene verdadera. En la actualidad, la mayoría asume que promover los propios intereses *über alles* («por encima de todo») y disfrazarlos con una retórica moral simplemente está en la naturaleza humana.

Si se pide un argumento, se obtiene la historia por respuesta. Y a la historia no le faltan ejemplos de luchas de poder envueltas en elegantes ropajes. Foucault y Schmitt muestran cuántos de estos ropajes son ilusorios. Pero incluso todo un regimiento de emperadores desnudos solamente serviría como muestra de sus desalentadoras afirmaciones sobre la naturaleza humana y sus posibilidades; en ningún caso constituirían una prueba. Incluso para aquellos que creen en las esencias, obtener pruebas sobre la esencia de la naturaleza humana debería haber parecido imposible desde que, en 1756, Jean-Jacques Rousseau nos mostró hasta qué punto inferimos nuestras perspectivas del mundo y esperanzas políticas a partir de una prehistoria que nunca podremos conocer. Pero rara vez se presta atención a esa parte del argumento de Rousseau.[32] En su lugar, su visión se distorsiona para afirmar que en estado natural, los seres humanos son buenos por naturaleza. Él no dijo eso, sino que la humanidad anterior a la civilización era moralmente neu-

tral, y poseía dos características que compartía con la mayor parte de los animales: un instinto piadoso y un deseo de libertad. Ambas inclinaciones pueden ser destruidas por una educación y unas estructuras sociales equivocadas. Sin embargo, dadas las condiciones adecuadas, ambas constituyen la base de un comportamiento decente.

No obstante, las perspectivas filosóficas sobre la naturaleza humana tienden a transmitirse en términos más propios de un partido de fútbol: Hobbes dice que somos malos, Rousseau que somos buenos; Hobbes piensa que sin un soberano absoluto siempre estamos bajo la amenaza de la guerra, Rousseau que estaríamos en paz si la civilización no estuviera de por medio. Ambos filósofos eran considerablemente más complejos, pero los que no los leen resumen así el debate: Hobbes era un realista y Rousseau, un utópico.

Hobbes y Rousseau no fueron, por supuesto, los únicos pensadores que escribieron sobre el estado natural de la humanidad. Muchos piensan que si tuviéramos acceso a dicho estado comprenderíamos la esencia de nuestra naturaleza. Al menos, haría nuestras vidas más fáciles, al ayudarnos a predecir y controlar a los seres humanos. Las especulaciones ya abundaban antes de la época moderna, pero fue Rousseau quien señaló que no gozamos de ese acceso en absoluto. En lugar de ello, trasladamos las circunstancias actuales y nuestras inclinaciones políticas a unos pueblos prehistóricos en cuyo mundo no podemos penetrar. Lo que queda de ellos no son más que fragmentos, cenizas y trozos

de hueso. El contexto de hoy contribuye en gran medida a ensombrecer la visión de la naturaleza humana; Voltaire escribió que la parte más verosímil de la teología cristiana era la doctrina del pecado original. Pero las pruebas del comportamiento humano anterior a la escritura son tan escasas que podrían tener a los filósofos especulando durante siglos.

Entonces apareció la psicología evolutiva, que no aparentaba limitarse a ser una filosofía más. Parecía ciencia pura, y pretendía penetrar en la esencia de nuestros prealfabetizados ancestros cazadores y recolectores, demasiado primitivos para formular racionalizaciones que describieran su conducta, o al menos para ponerlas por escrito. A partir de estas indemostrables especulaciones sobre lo que (tal vez) habría llevado a los seres humanos a actuar (en ese entorno), los psicólogos evolutivos concluyeron que toda conducta humana está impulsada por el interés en maximizar nuestras posibilidades de reproducción: cualquier cosa que hacemos está motivada por el deseo de perpetuarnos.

La historiadora de la ciencia Erika Milam nos enseña que esa teoría fue en su origen considerada un avance respecto a las principales teorías evolutivas de la década anterior. Los científicos sociales no habían conseguido explicar la violencia humana durante la Guerra Fría, lo que llevó a algunos investigadores a acudir a la biología. Estos presentaron lo que se conoció como «teoría del simio asesino», que sostenía que los humanos se distinguen de otros primates por una mayor tendencia a la agresión, y que esta es la fuerza

motriz que impulsó la evolución humana. Dicha visión se popularizó a través de varios libros de gran éxito, así como de películas de Hollywood, pero pronto empezó a recibir críticas debido a su falta de pruebas. Edward O. Wilson, el padre fundador de la sociobiología, dio la vuelta a la premisa en la que se basaba la teoría del simio asesino. Si sus defensores se preguntaban cómo las criaturas evolucionaron desde un pasado relativamente pacífico hasta la violencia universalizada de la historia reciente, los sociobiólogos comenzaron por aceptar sus conclusiones y asumir que los seres humanos siempre habían sido agresivos y competitivos. «Creo que el verso de Tennyson "la naturaleza roja en diente y garra" resume admirablemente nuestra comprensión moderna de la selección natural», escribió el biólogo evolutivo Richard Dawkins. El verdadero interrogante, afirmó Wilson, era cómo aprendimos a cooperar, dado que la cooperación sacrificaba nuestros intereses genéticos. Los sociobiólogos se quedaron perplejos ante el hecho innegable de que los individuos sacrifican a veces su propio bienestar para proteger a otros. Al preguntarse cómo había evolucionado este altruismo, explica Milam, los sociobiólogos naturalizaron la violencia como esencial a la naturaleza humana.

Dando por descontada la tendencia a la agresión, los sociobiólogos pretendían entender por qué los animales cooperaban en ocasiones, y pensaban que la respuesta podía encontrarse en la selección sexual y la selección de parentesco. El sexo, la crianza de los hijos y las familias animales podían parecerse a la cooperación, pero cuando machos y hembras se unen sexualmente, cada uno sigue inconscientemente una estrategia competitiva que ha ido evolucio-

nando a lo largo de muchas generaciones para dar a luz a la siguiente generación y de este modo perpetuar su propio linaje genético.[33]

La propia teoría pronto evolucionó para ofrecer explicaciones no solo sobre el sexo y la vida familiar, sino sobre prácticamente cualquier cosa que hacemos. Como el antropólogo Clifford Geertz decía al inicio de una reseña:

> Este es un libro sobre «las diferencias primarias machohembra en la sexualidad entre humanos», en el que no se abordan las siguientes cosas: la culpa, el deseo de saber, la pérdida, el amor propio, la muerte, la metáfora, la justicia, la pureza, la intencionalidad, la cobardía, la esperanza, la capacidad de juzgar, la ideología, el humor, la obligación, la desesperación, la confianza, la malicia, el ritual, la locura, el perdón, la sublimación, la compasión, la euforia, la obsesión, el discurso y la sentimentalidad. Solo podía ser una cosa, y eso es lo que es: sociobiología.[34]

Incluso sus defensores en ocasiones llegaron a admitir que «Parece ridículo sugerir que todas las actividades de los humanos se derivan de las estrategias reproductivas de los individuos o, mejor dicho, de sus genes».[35] Pero los que se habían propuesto la misión de descubrir un único marco explicativo de todo el comportamiento humano no se dejaron amilanar. Poco después, algunos críticos de izquierdas atacaron las implicaciones políticas de la sociobiología. Stephen Jay Gould, uno de los primeros, escribió: «El determinismo biológico siempre se ha empleado para defender la idea de que la organización social existente es biológicamente inevitable [...] desde el imperialismo del siglo XIX al sexismo moderno».[36]

Muchos elementos de la sociobiología eran implícitamente racistas; a partir de la muerte de Wilson, se han descu-

bierto unas vinculaciones aún más explícitas con la biología racista. Las críticas feministas se mostraron indignadas con el hecho de que los sociobiólogos rastreaban los actuales roles de género hasta la prehistoria, dando por supuesto de este modo que eran inevitables. Wilson respondió a estas críticas afirmando que él no era un determinista biológico; que los rasgos hereditarios simplemente delimitan una conducta potencial que puede variar según la cultura. No obstante, sus ejemplos de variación cultural no eran muy prometedores: los hombres están genéticamente inclinados a aparearse con tantas mujeres como les sea posible, pero, dependiendo de la cultura, eso podría adoptar la forma de matrimonio simultaneado con amantes, monogamia sucesiva o poligamia. Todas estas variaciones culturales, sin embargo, dan por hecho que hay una mujer monógama en casa cuidando del ADN. Los sorprendidos por esta afirmación no tienen más que atender a la frase de Wilson de que «El organismo es la única forma que tiene el ADN para fabricar más ADN», una variante del aforismo de Samuel Butler de que «Una gallina no es más que la forma que tiene un huevo para hacer otro huevo».

Algunos sociobiólogos se preocupaban por distinguir entre la «sociobiología pop» y los estudios serios en este campo, pero el filósofo Philip Kitcher, uno de los que hacía este tipo de distinciones, escribió: «Las representaciones populares están donde está la acción».[37] Son también, por su-

puesto, las versiones que penetran en la cultura general. La sociobiología pop, continuaba Kitcher,

> promueve la idea de que las estructuras de clase son socialmente inevitables, de que los impulsos agresivos hacia los extraños son parte de nuestra herencia evolutiva, de que entre los sexos existen unas diferencias imposibles de erradicar que condenan al fracaso las aspiraciones de las mujeres a una igualdad verdadera.[38]

A mediados de la década de 1980, surgió un consenso: la sociobiología carecía de pruebas que la avalaran, y además era reaccionaria. Los sociobiólogos protestaron diciendo que simplemente estaban siendo realistas, mientras que sus críticos se dejaban guiar por los sentimientos. No obstante, las críticas fueron tan generalizadas que, a raíz de ellas, pocos quisieron utilizar el término de «sociobiología» para describir cualquier cosa relacionada con el estudio del comportamiento humano. Sin embargo, hacia el cambio de milenio, la sociobiología resurgió en una forma ligeramente menos ofensiva y con un nombre diferente. (El momento, diría, no fue casual). Los psicólogos evolutivos reconocieron su deuda con la sociobiología, pero argumentando que su nuevo campo se adaptaba mejor a los seres humanos gracias a la adición de las categorías psicológicas. Esta revisión añadía además una capa de protección contra la acusación de reduccionismo biológico, pero básicamente se trataba de una distinción carente de fundamento. Kitcher llama a la psicología evolutiva «sociobiología pop con una hoja de parra».[39] Pero, sobre todo, no cambia el hecho de que los mecanismos seleccionados son fundamentalmente egoístas.

«La biología evolutiva tiene muy claro que toda forma de vida se ha basado desde siempre en "¿Yo qué saco de esto?" y que no hay razón para excluir de ello a *Homo sapiens*». [40]

Como han señalado otros filósofos, los psicólogos evolutivos tienen la costumbre de jugar con diferentes usos de la palabra «egoísta». A veces la utilizan para expresar exactamente lo que queremos decir con ella en una conversación normal. Richard Dawkins comienza así su exitoso libro *El gen egoísta*:

> El argumento de este libro es que tanto nosotros como todos los demás animales somos máquinas creadas por nuestros genes. Como si fueran unos prósperos gánsteres de Chicago, nuestros genes han sobrevivido, en algunos casos durante millones de años, dentro de un mundo altamente competitivo [...]. Aquí argumentaré que una cualidad predominante característica de un gen próspero es el egoísmo despiadado. Sin embargo, hay circunstancias especiales en las que un gen solo puede conseguir sus propios y egoístas objetivos fomentando una forma limitada de altruismo.

La referencia a los gánsteres de Chicago y el uso de la palabra «despiadado» evocan el tipo de conducta que uno condenaría en cualquiera de ese tipo de personas que hayamos tenido la desgracia de encontrarnos. No obstante, Dawkins y otros se defienden alegando que ellos no utilizan la palabra «egoísta» en el sentido ordinario, dado que no se puede decir que los genes tengan motivos. El término, afirmó más tarde Dawkins, no era más que una metáfora empleada para describir una propiedad abstracta compleja, la tendencia a maximizar la propia representación genética en futuras generaciones. Sin embargo, el frecuente desliza-

miento entre el uso corriente y el uso técnico de palabras como «egoísta» sugiere claramente que con el término «egoísta» los psicólogos evolutivos quieren decir exactamente lo mismo que nosotros pensamos que significa.

Como consecuencia, al igual que los sociobiólogos que los engendraron, los psicólogos evolutivos se enfrentan a lo que ellos denominan el «problema del altruismo». Porque por muchos ejemplos que ofrezca la historia de luchas de poder y autoconservación encubiertas, también nos presenta incontables ejemplos de personas que a veces hacen cosas que son contrarias al mero interés propio, incluso a costa de sus vidas. La filósofa Mary Midgley sostiene que la reivindicación de un egoísmo universal es incoherente: «Si la preocupación por los demás fuera realmente imposible, no habría existido ninguna palabra que describiera el hecho de no tenerla».[41] Dichos ejemplos plantean un problema a la teoría, pero los psicólogos evolutivos se esfuerzan al máximo para hacerlos encajar dentro de su esquema. Wilson expresa con claridad el principio:

> El altruismo es en última instancia egoísta. El «altruista» espera reciprocidad de la sociedad para con él o sus familiares más cercanos. Su buena conducta está calculada, a menudo de forma completamente consciente [...]. Sus vehículos psicológicos son la mentira, el fingimiento y el engaño, incluso el autoengaño, porque el actor más convincente es el que cree que su actuación es real.[42]

Steven Pinker abunda en las afirmaciones generales de Wilson:

> La comunidad, esa emoción tan diferente que impulsa a la gente a sacrifi-

> carse sin esperar recompensa, puede hallarse enraizada en el altruismo nepotista, la empatía y la solidaridad que sentimos hacia nuestros parientes, que ha evolucionado porque cualquier gen que empujara a un organismo a asistir a un pariente contribuiría a ayudar a las copias de sí mismo que habitan dentro de ese pariente [...]. A veces a las personas les compensa (en un sentido evolutivo) amar a sus parejas porque sus intereses van unidos, como en el caso de los cónyuges con niños en común [...]. Otras veces no les compensa en absoluto, pero sus detectores de parentesco han sido engañados para tratar a sus compañeros de grupo como si fueran parientes mediante tácticas como las metáforas de parentesco (las fraternidades, la patria).[43]

Supongamos que preguntamos por qué, según esta teoría, nos preocupa entonces desarrollar un buen carácter. El psicólogo evolutivo responderá: «En los pueblos pequeños donde antes habitábamos, tus buenas obras se sabían y se recordaban, por lo que, si tú me dabas hoy un poco de tu pastel, te asegurabas de que un día yo te daría un trozo del mío». Si estás convencido de que compartir obedece a este deseo de invertir sobre seguro, encontraremos convincente esta explicación, a menos que preguntemos por qué iba a preocuparnos el carácter si vivimos en Londres o en Beijing. «La conducta que en las localidades pequeñas era adaptativa pasó luego a las grandes, donde continuó ocurriendo automáticamente, aunque en estas ya no produjera beneficios inmediatos». Cualquier problema en esta teoría puede explicarse diciendo que lo que hoy ya no sirve a nuestros intereses egoístas en su día sí sirvió a nuestros ancestros cazadores-recolectores. Se trata de una especulación basada en la fe. Puede aplicarse sin límites, a todos los momentos en los que la historia demostró la disposición huma-

na a morir por un principio. ¿Por qué lo harían así los buenos darwinianos? «Porque incluso si perdían sus vidas, estarían maximizando el éxito reproductivo de su estirpe». ¿Y los soldados que mueren por su país? «En tiempos pretéritos, la estirpe era el país». ¿Y la gente que muere por cosas aún más abstractas? Si estás convencido de que hasta el más mínimo acto altruista es una forma encubierta de búsqueda del interés propio, podemos argumentar que dicho acto pudo ser interesado en tiempos antiguos, y que por inercia ha continuado estando presente hasta hoy. ¿O acaso es usted uno de esos fundamentalistas religiosos que se niegan a creer a Darwin?

Los psicólogos evolutivos suelen insinuar que cualquier objeción a sus teorías constituye una objeción a la ciencia en sí. Sugieren que sus críticos, si no creacionistas camuflados, son unos sentimentales nostálgicos incapaces de aceptar la idea de Nietszche de que los valores morales como el altruismo murieron junto con su creador. El tono de esta retórica, escribe Midgley,

> varía entre la veneración por la fuerza (genética) y el desprecio por los humanos que creen que tiene que preocuparles cualquier otro elemento de la vida. Esto es profundamente fatalista, ya que no solo se resigna a los males que han demostrado ser inevitables, sino que desdeña en general cualquier esfuerzo humano.[44]

Y, como concluye Kitcher, las ideas implícitas poseen una larga historia: «Cuando analizamos el tratamiento que da la sociobiología pop al altruismo humano, descubrimos que se disuelve en especulaciones hobbesianas gratuitas que no

tienen fundamento en la biología ni en ninguna otra ciencia».[45]

Kitcher no es el único en esto. Friedrich Engels, Richard Lewontin y Donna Haraway, entre otros, señalan la guerra hobbesiana de todos contra todos que subyace a la mayoría de las teorías evolucionistas. El propio Pinker escribió que «el análisis de Hobbes sobre la violencia y sus causas es tan bueno como cualquiera de hoy», poco después de escribir que «ni Hobbes ni Rousseau sabían nada sobre la vida antes de la civilización».[46] Como demostró Milam, la ubicuidad de la agresión que defendía la teoría del simio asesino se convirtió en el punto de partida de la sociobiología. Y si bien estas especulaciones ya las encontramos en Hobbes, es posible remontarse aún más, ya que este filósofo que describió la vida natural como «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» puede considerarse como una réplica de Trasímaco de principios de la Era Moderna. Como expresó Midgley:

> Las distorsiones morales y psicológicas subyacentes en realidad no han cambiado (desde la mala interpretación de Darwin por parte de Spencer). La imagen del mundo que expone esta retórica sigue siendo la misma que burdamente pintaban aquellos que glorificaban el capitalismo de libre empresa en sus etapas de máxima expansión y que describía tanto la naturaleza humana como la biosfera dentro de este marco. Al igual que entonces, hoy en día se utiliza para justificar los defectos del carácter típicos de esta fase cultural, considerándolos universales e inevitables.[47]

Midgely concluye: «En resumen, la deidad que adoran es el poder».

Para que quede constancia, Darwin demostró que la especie humana se desarrolló a partir de unos ancestros que tenemos en común con nuestros primos evolutivos, los grandes simios, pero su trabajo no avala en ningún momento la afirmación de que la acción humana pueda entenderse mediante el estudio de las estrategias reproductivas de los simios. Si bien los psicólogos evolutivos contemporáneos suelen evitar las propuestas más drásticamente reduccionistas, sus puntos de vista las insinúan. Ni el más apasionado teórico evolucionista se atreve a negar la existencia de algunas diferencias entre nuestras estrategias reproductivas y las de un chimpancé. El hombre que compone un soneto para su amada ha hecho algo distinto de aporrearse el pecho y ofrecerle un trozo de carne. Sin embargo, el discurso sugiere que el valor añadido de la actividad humana es superficial. En realidad, somos ese simio que se da puñetazos en el pecho; los sonetos y las sinfonías no son más que un envoltorio. En la relación entre naturaleza y cultura, la naturaleza es la que manda.

Supongamos que estamos de acuerdo con los defensores más combativos de estos puntos de vista: la anatomía es el destino, la biología es primordial y lo que sea que venga después reviste una importancia secundaria. Pero ni siquiera esto te compromete con lo que el primatólogo Frans de Waal llama la «teoría del barniz moral» («veneer theory»): «Somos parte naturaleza y parte cultura, en lugar de ser un todo bien integrado. La moralidad humana se presenta co-

mo una fina capa bajo la cual hierven pasiones antisociales, amorales y egoístas». La palabra «barniz» está bien elegida por De Waal para criticar una serie de planteamientos que sostienen que todo lo que es natural son impulsos biológicamente determinados para reproducirnos; la cultura es el intento transparente y superficial para promover, y al mismo tiempo adornar, esa realidad.

Esta visión ha sido muy persuasivamente cuestionada por algunos primatólogos que han pasado sus vidas estudiando a nuestros parientes más cercanos. El trabajo de Frans de Waal es el que reviste mayor alcance filosófico. Su investigación sobre una variedad de simios y monos le llevó a concluir que «somos seres morales hasta la médula». Esta investigación es importante porque arranca desde la base. Demuestra que, incluso si aceptamos la idea de que la cultura es algo trivial (o, en todo caso, evolutivamente reciente) y que la mayoría de lo que es esencial a la naturaleza humana es animal, estamos mucho mejor de lo creemos. Las respuestas emocionales al sufrimiento de otros, que compartimos con los simios, son elementos básicos que componen las complejas estructuras de la moralidad humana. De Waal y otros han demostrado que los primates tienen la capacidad más básica del desarrollo moral: la capacidad de ponerse en el lugar del otro. El sentimiento de compasión, la capacidad de agradecimiento y el sentido de justicia parten exactamente de ahí.

En la propia era de Darwin, el debate sobre la motivación

humana era infinitamente más rico que en la nuestra. Ningún lector de Dostoyevski o de Eliot supondrá que el siglo XIX pecó de ingenuidad a la hora de determinar lo que nos mueve o de observar la curiosa mezcolanza del interés propio con otras motivaciones que impregna todas nuestras acciones, grandes y pequeñas. La diferencia es que, hasta hace muy poco, las motivaciones humanas se consideraban variopintas. Parecía evidente que las personas se mueven por el deseo de comportarse de acuerdo con ciertos estándares, así como por el deseo de alcanzar formas más concretas de bienestar. «Lo hizo porque tenía razón» fue en su momento una oración explicativa, aunque siempre cupiera la duda de si esa era la verdadera razón. Hacia finales del siglo XX, este tipo de frases ya no se consideraban explicativas, sino que requerían una deconstrucción que revelara alguna forma de interés propio como fuerza impulsora real. Ninguno de los pensadores que contribuyeron a que este supuesto se considerara natural ha planteado la pregunta histórica sobre su premisa: ¿podría el propio supuesto formar parte de un marco conceptual que se construyó durante el siglo XX? La suposición de que cualquier explicación genuina de la conducta humana debe penetrar en pretenciosas descripciones idealistas para llegar a encajar en el mecanismo del interés propio que nos mueve constituye en sí un elemento ideológico cuya historia aún está por escribir.

¿Qué tiene que ver lo *woke* con todo esto?

La psicología evolutiva apenas es un producto de la iz-

quierda; de hecho, cuando aquella apareció provocó un torrente de críticas por parte de esta. Reinventada bajo otro nombre pocos años más tarde, actualmente ofrece las premisas sobre la conducta humana que la mayoría de la gente da por buenas, con independencia de su postura política. Estas premisas son incuestionablemente tribalistas: proteger lo propio ya no es una teoría o un consejo, es algo que está escrito en tus genes. Estas presunciones se hallan tan extendidas que rara vez las percibimos cuando aparecen en las noticias o los medios culturales, lo que sucede con frecuencia. A diferencia del trabajo de los filósofos, la psicología evolutiva irradia un aire de rigurosa objetividad que hace que la especulación se parezca a la ciencia, de modo que funciona como el ritmo de una cultura en la que cada vez más perspectivas nos retrotraen a Trasímaco.

Los *woke* no son más inmunes a las presiones de la cultura contemporánea que el resto de nosotros. Cuando algo es presentado repetidamente como ciencia exacta rara vez se pone en cuestión, en especial cuando el escepticismo sobre la psicología evolutiva se asocia, más o menos sutilmente, con las ideas de los creacionistas de derechas que piensan que la teoría de la evolución es un engaño, una visión respaldada por los fundamentalistas cristianos e hindúes.

Sin embargo, una izquierda más crítica podría haberse preguntado cómo la ideología de la psicología evolutiva pudo haber renacido de las ruinas de la sociobiología y florecer en forma de consenso al final de la Guerra Fría. Una vi-

sión de la naturaleza humana vinculada a un ciclo de eterna competición se ajusta a las necesidades de un mundo en el que, en palabras de Margaret Thatcher, «no hay alternativa al neoliberalismo». No es necesaria ninguna teoría de la conspiración para formular la pregunta: ¿acaso no era el momento perfecto para unirse en torno a una visión del mundo en la que el altruismo se considerara un problema? Los *woke*, obviamente, se oponen al neoliberalismo. Pero al haber estado influenciados por teorías basadas en supuestos tan similares no han cuestionado la teórica ciencia que tácitamente lo respalda. Si aceptas los relatos filosóficos de la omnipresencia del poder, ¿cómo no te va a gustar la psicología evolutiva? Como el periodista científico Robert Wright escribió en 2004:

> Esta versión de cinismo darwiniano no viene exactamente a llenar un enorme vacío cultural. Ya existen académicos de la *avante-garde* —teóricos literarios y antropólogos deconstruccionistas, seguidores de teorías legales críticas— que plantean la comunicación humana como «discursos de poder». Ya son muchos los que creen que en los asuntos humanos todo (o al menos una gran parte) es estrategia, una manipulación interesada de la imagen.[48]

Estas ideas no se presentan como una ideología sino como fríos hechos sobre la naturaleza (humana). Los pensadores de la Ilustración utilizaron la razón para preguntarse si el actual estado de las cosas es tan natural como nos dicen quienes hacen girar las ruedas del poder. ¿Podríamos nosotros hacer lo mismo? Expertos de muchos campos han trabajado durante décadas en pro de menoscabar la tiranía del interés propio subyacente a la psicología evolutiva y la vi-

sión del mundo que se basa en ella. Este modelo no explica una gran parte de la conducta de los seres humanos (o de los primates, elefantes, o según algunos estudios, incluso las ratas). Lamentablemente, este modelo valida tantos puntos de vista distintos que esta minuciosa labor de descrédito suele pasar inadvertida. Pero, incluso sin la ayuda de la ciencia y la erudición, un poco de autorreflexión bastaría para convencernos de que no siempre actuamos como estas imperantes ideologías sugieren. Nos preocupa afirmar la verdad y actuar con justicia, no solo mantener el poder; a menudo actuamos tomando en consideración a otros, guiados por intereses que no son materiales; y nuestra conducta rara vez obedece al impulso de reproducir el mayor número de copias posible de nosotros mismos (o de nuestra imagen).

Existe, sin embargo, una notoria excepción: Donald Trump. A diferencia del resto de nosotros, él exhibe permanentemente la combinación de motivaciones que, según nos dicen, son las verdaderas fuerzas que impulsan el comportamiento humano. Tampoco parece comprender ninguna otra. Si bien reconoce que otras personas, a quienes llama «perdedores», se rigen por normas, él no tiene ni idea de cómo funcionan esas normas que llevan a las personas a dejar de lado el interés propio para cumplirlas. (En esto el mundo ha tenido suerte. La incomprensión de Trump de que a veces las personas sacrifican su vida despertó el malestar del ejército, que de otro modo tal vez hubiera apoyado el golpe

del 6 de enero de 2021. Su incapacidad para comprender los valores en los que los militares fundamentan su vida hizo que estos no lo apoyaran por completo).[49] Su manera de actuar en la escena internacional, como la de los genes despiadados de Richard Dawkins, ha atraído a millones de seguidores que dicen admirar su autenticidad. Con mis disculpas por parafrasear a Abraham Lincoln, Trump se conduce como si tuviera licencia para actuar siguiendo los dictados de los peores demonios de nuestra naturaleza. La funesta fascinación que ejerce sobre muchos que lo detestan se debe a su singularidad; observar a un ser humano que continuamente se comporta de manera tan diferente al resto de nosotros nos mantiene en un asombro permanente. Tomándose la molestia de ser un hipócrita, en el fondo George W. Bush estaba elogiando la virtud. No es de extrañar que incluso quienes querían que fuera encarcelado por crímenes de guerra algunas veces sientan nostalgia.

Tal vez este ejemplo pueda funcionar como una reducción al absurdo del paradigma del ejercicio del poder en interés propio. Un mundo en el que ese modelo fuera universal sería un mundo en el que todos se comportaran como Donald Trump.

3
Progreso y ruina

No es casual que la mayoría de quienes, una generación atrás, se hubieran definido como izquierdistas hoy en día se autodenominen progresistas. El miedo es uno de los factores que lo explica. En un mundo donde los residuos de la Guerra Fría aún no se han analizado, y mucho menos eliminado, «izquierdista» suena demasiado cercano a «socialista», y «socialista» demasiado cercano al socialismo de Estado que hubo en Europa del Este para que resulte cómodo. Pero, al margen del miedo, el giro hacia el término «progresista» tiene más sentido que nombrar la posición política en función de la accidental disposición de los asientos del Parlamento francés de 1789. Porque no hay diferencia más profunda entre la izquierda y la derecha que la idea de que el progreso es posible. Esta idea no formaba parte del pensamiento conservador tradicional, que en el mejor de los casos consideraba la historia como estática o circular y, en el peor, como un penoso declive que siguió a una mítica edad de oro. Desde esta perspectiva, puede alcanzarse una mejora limitada, pero un mundo verdaderamente mejor solo se encontraría en el más allá.

Lo que está en cuestión no es el progreso tecnológico, o lo que Arendt denominó «el incesante proceso del más y más, de más grande y más grande».[1] Ser de izquierdas significa apoyar la idea de que la gente es capaz de colaborar para lograr mejoras significativas en las condiciones reales de su vida y la de los demás. Esta idea a menudo se caricaturiza como la de que el progreso es inevitable. Mu-

chos pasajes de Hegel así lo afirman, y la historia no es que lo haya confirmado precisamente. Pero negar que el progreso esté garantizado no es lo mismo que negar que sea posible, si la posibilidad depende de las acciones libres de seres humanos que trabajan juntos para conseguirlo. Si el progreso en este sentido es posible, también lo es el retroceso, y la historia ha sido testigo de ambas cosas. Si renunciamos a la perspectiva del progreso, la política se convierte en una mera lucha por el poder.

Entonces ¿cómo llegó Michael Foucault a convertirse en el referente de la izquierda *woke*? Su estilo era desde luego radical, pero su mensaje era tan reaccionario como cualquiera de los escritos de Edmund Burke o Joseph de Maistre. De hecho, la visión de Foucault era aún más pesimista que la de estos. Los pensadores conservadores anteriores se contentaban con advertir de que, si los revolucionarios desafiaban las tradiciones por las que para bien o para mal se guiaban las sociedades, se desataría el caos. En esto Schmitt fue muy ilustrativo y explícito: desde que el Estado perdió al señor y al soberano en el siglo XVII, la historia entró en un declive permanente. Pero las advertencias de Foucault eran más perversas. ¿Tú crees que progresamos hacia unas prácticas más amables, más liberadoras, más respetuosas con la dignidad humana y todas esas metas de la izquierda? Párate a considerar la historia de una o dos instituciones. Lo que parecían pasos hacia el progreso resultan ser las formas más siniestras de represión. Todos estos avances no son más que

maneras mediante las que el Estado extiende su dominación sobre nuestras vidas. Una vez hayas visto cómo cada paso adelante acaba resultando en una forma más sutil y poderosa de avance hacia el sometimiento total, probablemente llegarás a la conclusión de que el progreso es ilusorio. Hasta qué punto el propio Foucault lo creía así puede ser objeto de debate, pero lo cierto es que esta es la visión que la mayoría ha extraído de su obra.

Si se quiere acabar con cualquier esperanza de progreso, es una auténtica genialidad poner en la diana una de las primeras y más exitosas reivindicaciones de la Ilustración: la abolición de la tortura. Como sucede con la mayoría de las peticiones progresistas, nunca se cumplió del todo. George W. Bush reintrodujo la tortura en Guantánamo y, hoy en día, se practica de manera más o menos descarada en muchas partes del mundo. Si es posible avanzar gracias al esfuerzo conjunto de personas comprometidas, también lo es retroceder. Sin embargo, prácticas comunes como el descuartizamiento, el potro de tortura o los autos de fe han quedado proscritas por su brutalidad. Para valorar lo revolucionaria que fue esa prohibición debemos saber que, aunque a Voltaire y Diderot les indignaban muchos aspectos de su sistema judicial, tardaron bastante tiempo en protestar contra la tortura. Era algo tan enraizado en el proceso de crimen y castigo que tuvieron que ir convenciéndose poco a poco. Ya no vivimos en el mundo en el que reformistas radicales como Diderot y Voltaire no estaban seguros de si era

legítimo o no martirizar a un hombre en el potro de tortura en la plaza pública. Las ejecuciones en Estados Unidos rara vez se impugnan por las razones por las que cabría impugnar, muy legítimamente, la pena de muerte, sino que se basan en argumentos como que el método de ejecución por inyección letal puede causar demasiado dolor.

Clifford Geertz afirmó que *Vigilar y castigar* era el trabajo más convincente de Foucault; ciertamente es uno de los que más a menudo se enseñan en las aulas universitarias. Comienza con una terrorífica descripción de la lenta muerte por tortura de un tal Robert Damiens, ejecutado en 1757 por tratar de matar al rey Luis XV. La narración ocupa varias páginas y se queda grabada en la memoria, mientras que el retorcido argumento que le sigue resulta fácil de olvidar. Como escribió Améry, Foucault no argumenta; hipnotiza. Como ya señalaron escritores de la Antigua Grecia, es fácil caer en la fascinación ante espectáculos de violencia que a la vez nos repugnan. Con argumentos o sin ellos, para cuando uno termina de leer *Vigilar y castigar* es fácil convencerse de que las formas modernas de encarcelamiento son peores que un sistema en el que seis caballos y un verdugo desmembraban públicamente a una persona viva.

¿Peores? Ojalá fuera tan fácil. Foucault no fue el primero en eludir la distinción entre las afirmaciones normativas y las descriptivas, pero contribuyó a convertir eso en una práctica habitual entre legiones de teóricos que se autode-

nominaban críticos. En una reveladora entrevista a Judith Butler, Martha Nussbaum escribió:

> Está claro que Butler, como Foucault, está totalmente en contra de nociones como la dignidad humana o la humanidad como un fin en sí mismo, alegando que son inherentemente dictatoriales. Este vacío puede parecer liberador, pues el lector lo llena implícitamente con una teoría normativa de igualdad o dignidad humanas. Pero no nos equivoquemos: para Butler, como para Foucault, la subversión es subversión, y por principio puede encaminarse hacia cualquier dirección.[2]

En uno de sus últimos ensayos, titulado «¿Qué es la Ilustración?», Foucault describe la exigencia de hacer juicios normativos como «el chantaje de la Ilustración», la idea

> de que uno tiene que estar «a favor» o «en contra» de la Ilustración. Significa precisamente que hay que rechazar todo lo que pueda presentarse en la forma de una alternativa simplista y autoritaria: puedes aceptar la Ilustración y permanecer dentro de su racionalismo (término que es considerado positivo por unos y que otros, por el contrario, utilizan como un reproche); o bien puedes criticar la Ilustración y tratar de alejarte de sus principios de racionalidad (que de nuevo pueden ser considerados como buenos o malos). Y no nos liberamos de este chantaje introduciendo matices «dialécticos» a la vez que tratamos de determinar qué elementos buenos y malos puede haber habido en la Ilustración.[3]

Entonces ¿qué es exactamente lo que tenemos que hacer? Las desdeñosas comillas de «a favor» y «en contra» sugieren que deberíamos avergonzarnos de plantear una cuestión tan vulgar. Puedes tratar de buscar un argumento, pero lo que encontrarás es desprecio. Foucault nos hace sentir que juzgar algo como mejor o peor es intelectualmente zafio. Solo las mentes simples formulan preguntas banales; los pensadores sofisticados hace tiempo que las dejaron de lado. Así, Foucault nunca llega a afirmar realmente que la

reinstauración del descuartizamiento sería mejor, pero sí dice que el objetivo de la reforma de las prisiones en el siglo XVIII no era castigar menos, sino castigar mejor. «El castigo ha pasado de ser el arte de las sensaciones insoportables a una economía de privación de derechos». ¿Qué conclusión debería extraer el lector?

Tampoco insinúa ninguna propuesta que pueda mejorar en nada las vidas de los asesinos o de las personas con graves enfermedades mentales. Si se los presiona para que propongan una solución, los foucaldianos responden que lo suyo es la arqueología, una rama de la historia, un campo notoriamente reacio a realizar afirmaciones normativas. Sin embargo, su visión de la historia está llena de inferencias normativas. A diferencia de los relatos de los conservadores, los de Foucault no comienzan en una edad de oro a partir de la cual iniciamos un constante declive, sino que, simplemente, existen unas formas brutales de sometimiento que se sustituyen por otras más refinadas.

> La humanidad no avanza gradualmente de combate en combate hasta llegar a la reciprocidad universal, donde el imperio de la ley finalmente reemplaza a la guerra; la humanidad instala cada una de sus violencias en un sistema de reglas y estas van avanzando de dominación en dominación.[4]

Tras leer, aunque solo sea un poco, sobre esto, resulta difícil evitar la conclusión de que cualquier intento de mejorar las cosas solamente las empeorará. Preguntas de sentido común como la de si Robert Damiens no habría preferido ser encarcelado en el Panóptico de Bentham no tienen más cabida en el pensamiento de Foucault que las preguntas

normativas. Jean Améry, cuya propia experiencia de tortura a manos de la Gestapo fue considerablemente menos horripilante que la de Damiens, sabía lo que él habría elegido.

En su reseña de *Vigilar y castigar*, Améry escribió:

> Solo un necio negaría que las mejoras de las prisiones en los siglos XVIII y XIX fueron, también, la expresión de un capitalismo burgués en busca de beneficio, como si los poderes de entonces no hubieran tenido en cuenta, también, que un prisionero tratado medio humanamente ofrece un mayor potencial de trabajo que uno que se muere de hambre. Pero es una aberración describir las cosas como si la humanización fuera solo resultado del beneficio y la producción.[5]

Améry refleja el tipo de sabiduría cotidiana que esperamos de los adultos. Tanto si se piensa en razones como en causas, la mayoría de los hechos tienen más de una. Esto es especialmente cierto en el caso del progreso. Veamos otro ejemplo: la segregación racial se prohibió en Estados Unidos en la década de 1960 porque muchos estadounidenses, entre ellos los miembros del Gobierno de Kennedy, se sintieron moralmente indignados al ver a policías blancos atacando a niños negros con perros y mangueras de bomberos. Cuando se iniciaron las reformas, que se consolidaron posteriormente durante el Gobierno de Johnson, los Kennedy también sabían que la Unión Soviética estaba viendo la misma televisión y utilizándola para criticar la reivindicación estadounidense de que eran el faro de la libertad. Sin el acicate que en este sentido proporcionó la Guerra Fría, la segregación probablemente habría durado más tiempo. Saber esto tal vez puede atemperar nuestra admiración por la in-

dignación moral de los hermanos Kennedy, pero no debería socavarla del todo. Existen suficientes pruebas históricas para demostrar que fue real. E incluso si no lo hubiera sido: ¿hasta qué punto importa lo que les movió a actuar? Un mundo en el que todos los ciudadanos tengan los mismos derechos para comer, moverse, estudiar y votar, donde quieran es mejor que un mundo en el que no es así, y ni todos los alardes dialécticos del mundo harían que un ciudadano negro del Sur que vivió la segregación lo negara. ¿Te indigna el hecho de que esos derechos todavía hoy sean meramente formales y se vean obstaculizados por unas barreras cuyo propósito es que los ciudadanos de color no los ejerzan? A mí también. Pero un mundo en el que existen unos derechos formales a recibir un trato igualitario es mejor que un mundo en el que hubiera que empezar por legislar sobre ellos desde cero.

A Foucault no le interesan las cuestiones sobre la intención; si el sujeto está al borde de la desaparición, no hay necesidad de preocuparse por la voluntad. Tampoco le interesan las causas. A aquellos que, como Voltaire, lucharon por abolir la tortura, ¿les preocupaba en realidad el sufrimiento y la dignidad humanos y simplemente no cayeron en la cuenta de que se embarcaban en una aventura que iría en su menoscabo? ¿O fue el paso de la tortura al encarcelamiento un intento más bien consciente de establecer un control más perdurable? Foucault deja ambas posibilidades abiertas porque no le parecen importantes. Ya fueran unos ingenuos

o unos cínicos, todos los reformistas acabaron contribuyendo a establecer unos sistemas de poder menos brutales pero más efectivos. La cárcel, para Foucault, no es más que la punta del iceberg: «Las prisiones se parecen a las fábricas, a las escuelas, a los barracones y a los hospitales, que a su vez se parecen todos a las prisiones».[6] Estas son formas mediante las cuales, a través de estructuras que suelen permanecer invisibles, internalizamos mecanismos de dominación y control más sutiles y siniestros que nada de lo que haya podido existir en el mundo anterior a la Ilustración.

Aquellos que se inclinan a conceder a Foucault el beneficio de la duda afirmarán que su obra expone los métodos de poder con el fin de ir preparando el terreno para cambiarlos. Desde las reformas de la Ilustración, el poder se ha convertido en algo más sutil y anónimo y, por tanto, más difícil de reconocer. Rebelarse contra tiranos visibles es fácil; mucho más difícil es negar las enormes estructuras anónimas de las que formamos parte. Como la historia de la censura demuestra, este argumento tiene mérito; donde la información se censura a las claras, los audaces harán todo lo posible por acceder a ella. Donde la gente cree que vive en sociedades con pleno acceso a la información es más probable que caigan adormilados en sus excesos.

Esta generosa lectura de Foucault lo aproximaría a Rousseau, quien también criticó las primeras argumentaciones de la Ilustración sobre el progreso. Este autodidacta de provincias irrumpió en la escena parisiense en 1750 con un lau-

reado ensayo, el «Discurso sobre las ciencias y las artes», en el que arremetía contra las posturas liberales de la época. Contra los que daban por supuesto que las artes y las ciencias allanaban el camino al progreso, Rousseau argumentaba que simplemente alimentaban la vanidad de los autores mientras enmascaraban estructuras de poder opresor. Las artes y las ciencias, escribió, «extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro que nos atan». Foucault bien podría haber celebrado esta contundente crítica. Pero, a diferencia de él, Rousseau pasó el resto de su vida tratando de responder a los problemas que planteaba en aquel primer ensayo: ¿cómo romper esas cadenas? Consciente de la dificultad del problema, Rosseau probó varias soluciones. En *El contrato social* proponía un sistema legal que tomara a los «hombres como son y las leyes como deberían ser»; en el *Emilio*, una educación para el hombre tal y como debería ser bajo las leyes que son. En ninguna parte explicaba cómo conjugar las dos cosas para crear ciudadanos libres en un mundo sin dominación. Pero puede que esta sea la pregunta más difícil de responder, en política o en la teoría: ¿cómo pueden romperse las cadenas sin causar más daño del que hacen las cadenas mismas? Al menos, Rousseau lo intentó.

Esto confiere a la deconstrucción de las nociones de progreso por parte de Rousseau un tono completamente diferente al de Foucault. Este último prefería las preguntas (¿retóricas?) a las afirmaciones, y le complacía más sugerir que aseverar. Sus libros suelen despertar en el lector un estado

de ánimo, más que una postura. Por citar una vez más a Améry:

> Es muy difícil entenderse mediante el sentido común con hombres como Michel Foucault. Casi siempre se sale perdiendo, aunque solo sea porque sus visiones estructurales son más estéticamente atractivas que las del racionalismo crítico. Pero negar por completo el progreso y encogerse de hombros ante todas las reformas es un error e incluso me atrevería a decir que es reaccionario.[7]

Sin embargo, a Foucault no le interesaba algo tan corriente como el sentido común. Fue uno de los pensadores a quienes Améry recomendó una cura de banalidad (el otro fue Adorno). Sin embargo, el núcleo reaccionario que Améry percibió en su pensamiento afloró tras la muerte del propio Améry, cuando Foucault se dedicó a analizar el neoliberalismo en el que se sostenía el orden global imperante. A diferencia del liberalismo político, el neoliberalismo es liberalismo sin humanismo: «Presentaba un panorama convincente en el que su aspiración práctica de libertad podía fundirse con su convicción teórica de que el poder es parte integrante de todas las relaciones humanas».[8]

El filósofo Alexander Nehamas escribió: «Él siempre era capaz (incluso estaba deseoso) de ver el lado oscuro de cualquier avance hacia la luz, de alcanzar a ver el precio que cada avance costaba». La luz y la oscuridad van de la mano; cada una hace perceptible a la otra. Es una metáfora muy antigua, pero no representa una teodicea, sino que actúa como una forma de arte. Si se trata de qué es estéticamente más atractivo, podríamos decir que a Foucault le atraía más

la oscuridad y dejarlo ahí. Pero aquí la estética tiene consecuencias. En una mesa redonda con Foucault, varios historiadores eminentes señalaron que *Vigilar y castigar* deja paralizados a los que pretenden trabajar por las reformas: «Trabajando con educadores de prisiones, uno se da cuenta de que la salida de tu libro tuvo un efecto absolutamente esterilizante o, mejor dicho, anestesiante, en ellos, en el sentido de que tu lógica tenía una implacabilidad de la que no podían escapar».[9]

Uno solo puede compadecer al pobre reformador que quiere mejorar la vida de los encarcelados. Podría lograrse con cualquier avance: más espacio, una comida decente, oportunidades educativas, acceso a libros y ordenadores, mayor contacto con el mundo exterior a la prisión, por no mencionar poner fin a la corrupción que deja a los prisioneros a merced de la voluntad arbitraria de los guardias. Para quienes estén reclusos, cualquiera de ellas les cambiaría la vida, pero Foucault despreciaba explícitamente los avances que pedían los prisioneros franceses, como contar con mejores inodoros o un horario de visitas más amplio.[10] De modo que resulta difícil imaginar al director de una cárcel esforzándose por mejorar estas condiciones después de leer a Foucault. ¿Acaso no se había enterado todavía de que las mejoras realizadas en nombre de los derechos humanos solo conducen a formas más siniestras de sometimiento? Si el libro encierra otro mensaje, solo los iniciados pueden entenderlo.

La influyente *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer nos deja con una visión similarmente pesimista del progreso. El mundo moderno, cuyo inicio ellos sitúan en Homero, pretende liberar a la gente de las cadenas de la tradición, pero enseguida nos conduce a atarnos como Odiseo al mástil. He tratado extensamente sobre este argumento en otros lugares[11] y si lo menciono aquí es solo para dejar constancia de que los defensores de la *Dialéctica de la Ilustración* hacen afirmaciones similares a las de los defensores de *Vigilar y castigar*.[12] Sostienen que ambas obras no constituyen ataques frontales contra la Ilustración. Al igual que Foucault, Adorno y Horkheimer pretendían revelar sus efectos no deseados; una vez quedaran al descubierto, podía despejarse el terreno para una nueva Ilustración, sin sus defectos. En ambos libros hay pasajes que apuntan en esta dirección, pero en ningún momento se hace el esfuerzo de señalar alguna vía para el avance. Sería absurdo pedir que la filosofía diera respuesta a todas las preguntas que esto plantea. Pero si no ofrece al menos un atisbo de lo que Kant llamaba «orientación del pensamiento», ¿para qué sirve?

Aunque la crítica de Rousseau a los irreflexivos supuestos modernos sobre el progreso es bien conocida, muchos también creen que otros pensadores de la Ilustración eran despreocupadamente optimistas sobre el futuro (de hecho, la crítica del optimismo por parte de Rousseau es una de las razones por las que muchos académicos no lo asocian en absoluto con la Ilustración, a diferencia del más famoso ad-

mirador de Rousseau, Immanuel Kant). No es necesario leer las asaz sombrías meditaciones del propio Kant sobre el tema para convencerse de que la Ilustración no fue tan luminosa como se suele dar por supuesto. *Cándido*, la novela corta escrita por el archirrival de Rousseau, Voltaire, servirá aún mejor a este propósito. El subtítulo de la novela es *O el optimismo*, y su objetivo es mostrarnos que ese optimismo es ridículo. Esta es la perspectiva que mantiene el iluso doctor Pangloss, que enseña a su alumno Cándido que todo es para bien en este mundo, el mejor de todos los posibles. Cándido se aferra a esta visión mientras viaja a través de una categoría de horrores de mediados del siglo XVIII, todos los cuales ocurrieron en realidad; la brutal y absurda guerra de los Siete Años, el terremoto de Lisboa y el auto de fe que le siguió, las múltiples violaciones de mujeres, la ejecución de los oficiales que perdieron batallas. Un viaje al Nuevo Mundo tampoco le supone alivio respecto al Viejo, ya que allí quedan evidenciados los males de la esclavitud y el colonialismo. La educación es una patraña, y ningún otro motor del progreso funciona; la riqueza y la cultura acaban en aburrimiento y pesimismo. Este es el mensaje de *Cándido*, y si al final del relato su ingenuo protagonista ha aprendido algo, es a renunciar a su anterior optimismo.

La creencia de que la Ilustración consideraba el progreso como inevitable se basa más o menos en lo mismo que la de que la Ilustración fue fundamentalmente eurocéntrica, es decir, en nada. Más bien, y con pocas excepciones, las visio-

nes de progreso que tenían los pensadores de la Ilustración eran justo las contrarias a las que se les atribuyen hoy. Una y otra vez, proclaman que el progreso es (a duras penas) posible; su combate apasionado contra los males de su tiempo les impide sostener la creencia de que el progreso está asegurado. Sin embargo, ellos nunca dejaron de afanarse por lograrlo.

¿Qué es lo que explica entonces la persistencia de esta caricatura? Los argumentos insustanciales son fáciles de derribar, y los que querrían convencernos de que el progreso es imposible con frecuencia argumentan como si la única alternativa fuera la idea de que el progreso es inexorable. Si solamente es posible elegir entre el nihilismo y el absurdo, la mayoría de nosotros rechazaremos el absurdo. Sin embargo, creo que las caricaturas tienen fundamentos más profundos. A pesar de la atención que pone en la brutalidad que el mundo es capaz de mostrar, Voltaire no pensaba que la naturaleza humana fuera fundamentalmente corrupta. «El hombre no nace malvado; se vuelve malvado, al igual que se pone enfermo», escribió en su *Diccionario filosófico*. Los que dicen que somos inherentemente malos son como médicos enfermos que tratan de encubrir el hecho de que ellos no son capaces de curar nada. Los médicos enfermos de Voltaire son los sacerdotes, dado que el objetivo del filósofo no era defender una idea utópica de que todos somos buenos por naturaleza, sino atacar la idea cristiana de que todos somos malos por naturaleza. Sin comprender el con-

texto religioso de las ideas de la Ilustración sobre la naturaleza humana es imposible entenderlas en absoluto. Ellos vivían en un mundo cuyas instituciones estaban enraizadas en la doctrina del pecado original. Las visiones de la Iglesia sobre este variaban en cuanto al grado de severidad. Para los calvinistas, nuestro pecado es tan grande, y el poder de Dios tan inmenso, que Él puede condenar a cualquiera de nosotros al fuego eterno antes de que hagamos nada por merecerlo. Los católicos podían salvarse mediante rituales de penitencia, que con frecuencia iban acompañados de sobornos para los que podían concederles la absolución. Pero si la redención era posible o no en última instancia era algo que solo podía llegar a través del brazo de la Iglesia, de igual modo que el cambio solo podía venir de la mano de Dios. Los efectos de esa forma de ver el mundo no pueden subestimarse. No es necesario esperar a las puertas del infierno para estar seguro de ello: «Abandonad toda esperanza» describía gran parte de la vida en la tierra.

El progreso moral solamente es posible si la naturaleza humana es mejor de lo que enseñaba la Iglesia. Instando a creer que no lo era, y que las condiciones sociales eran hechos naturales, la Iglesia y el Estado estaban enviando el mensaje de que el progreso es imposible. Es una buena manera de desanimar a la gente para que no intente alcanzar progreso alguno. De modo que fue crucial que la Ilustración atacara las ideas cristianas sobre el pecado original. No lo hicieron tan ingenuamente. Voltaire, como hemos visto,

bromeó en cierta ocasión diciendo que era la única doctrina teológica respaldada por pruebas. Rousseau encolerizó a sus contemporáneos al afirmar que eran mucho peores de lo que imaginaban.

Pero sus esperanzas respecto a la posibilidad de progreso descansaban sobre una idea fundamental: «No sabemos lo que nuestra naturaleza nos permite ser».[13] Para darse cuenta de que donde estamos ahora es mejor que donde estábamos antes hay que ser capaz de determinar lo segundo. Sería fácil afirmar (o negar) que los seres humanos son capaces de realizar un progreso moral si pudiéramos trazar el camino de vuelta hasta un estado original que nos permitiera medir si estamos retrocediendo o mejorando. Esta es la razón por la que tantos filósofos, antropólogos y biólogos han especulado tan a menudo sobre el estado natural. Rousseau supo ver pronto lo que recientes críticos de la psicología evolutiva sostendrían: que no tenemos acceso a los estados humanos anteriores. La arqueología y la paleontología nos dan unas pistas con las que Rousseau jamás pudo contar, pero nunca serán suficientes para descartar su percepción más profunda: en las cuestiones referentes a la naturaleza humana, somos irremediablemente parciales. Filtramos todos los datos a través de nuestros propios temores y esperanzas. La visión que tiene Rousseau del estado natural hace que la guerra parezca perversa; la de Hobbes la hace parecer normal. Si quieres establecer una dictadura, lo mejor es convencer a tus paisanos de que la humanidad es brutal por

naturaleza y necesita un líder fuerte para evitar que se rompa en pedazos. Si quieres establecer una socialdemocracia, magnificarás cada ejemplo de cooperación natural que te encuentres. Incluso mientras viajaba por el Amazonas con la esperanza de encontrar tribus parecidas a los habitantes del estado natural de Rousseau, Claude Lévi-Strauss, el sofisticado antropólogo que trató de someter a prueba las tesis del filósofo, vio que los métodos empíricos no decidirían sobre ellas.

Esto no equivale a decir o sugerir que la naturaleza humana sea algo construido por completo, sino a dudar de que cualquier método pueda siquiera determinar qué partes son construidas y qué partes no. En su prosa, tan característicamente desenvuelta, Rousseau declaró: «Empecemos por dejar a un lado los hechos, ya que no afectan a la materia en cuestión».[14] Dado que los hechos no son accesibles, proponía una sinceridad radical. En lugar de inventar relatos dirigidos a servir a una visión del mundo determinada como la verdad sobre la naturaleza humana, ¿por qué no poner las cartas sobre la mesa? La verosimilitud, y no la certeza, sería la prueba para aceptar un relato, si este respalda una visión sobre la que no se tienen otros fundamentos que esgrimir. Nunca sabremos cuál fue el verdadero estado natural, y deberíamos dejar de intentar averiguarlo. En lugar de ello, la idea del estado natural es una herramienta que puede utilizarse para pensar sobre los modos más productivos de avanzar.

Tal y como Kant desarrolló el argumento, no podemos actuar moralmente sin esperanza.[15] Para dejarlo claro: la esperanza no es lo mismo que el optimismo. El optimismo (y el pesimismo) hacen predicciones sobre un futuro lejano y un pasado inaccesible. La esperanza no hace ninguna predicción. El optimismo se niega a enfrentar los hechos. La esperanza aspira a cambiarlos. Cuando el mundo está realmente en peligro, el optimismo es obsceno. Sin embargo, una cosa sí se puede afirmar con total certeza: si sucumbimos a la seducción del pesimismo, el mundo tal y como lo conocemos está perdido. En una era en la que las amenazas que se ciernen sobre el mundo parecen abrumadoras, el pesimismo resulta seductor, pues nos asegura que no hay nada que hacer. Una vez que sabemos que es inútil, podemos dejar de luchar. Como consuelo, o al menos, distracción, siempre nos quedará el cuidado de nosotros mismos o el consumo de sustancias psicoactivas.

Ver el famoso vaso medio lleno o medio vacío es más una cuestión de carácter. Si no eres capaz de verlo medio lleno, al final dejarás de intentar llenarlo. Quizá haya una grieta en el fondo que haga que todos tus esfuerzos sean vanos. Siguiendo a Rousseau, Kant y Noam Chomsky, he sugerido que la esperanza no constituye una perspectiva epistemológica sino moral. Muchos filósofos adoptaron el punto de vista opuesto. Los estoicos nos aconsejaron limitar la esperanza y el deseo si aspiramos a un contento verdadero. En clave más dramática, Nietzsche escribió que la esperanza

era el peor de todos los males que guardaba la caja de Pandora, porque garantiza que viviremos eternamente atormentados. Si lo único que buscamos es nuestra tranquilidad, probablemente tengan razón. Y, en tal caso, ningún filósofo podrá convencernos de lo contrario. Para preocuparse por cuál vaya a ser el destino del mundo debemos amar al menos alguna parte de él. Una persona, incluso un paisaje, puede ser suficiente.

«Progresistas» sería el término correcto para los que hoy se inclinan hacia la izquierda si estos no abrazaran filosofías que niegan la esperanza de progreso. El hombre que creyó que el pecado original era la base de cualquier teoría política sólida seguramente vio la salvación en la Iglesia, al menos para sus amigos. Las categorías de la historia política de Schmitt no solo son infantiles, como señaló Adorno. Ver la política a través de la lente de la distinción entre amigo/enemigo nos retrotrae a la prehistoria. Para Foucault, cada intento de avanzar nos atrapa dentro de una telaraña que lo subvierte. Y convenciéndonos de que todas las acciones reflejan los intentos de nuestros ancestros primitivos por reproducirse, la psicología evolutiva insinúa que en realidad nunca podremos salir de la Edad de Piedra. La mayoría de los que dan por sentada la psicología evolutiva hoy en día no saben nada de las controversias políticas que en su momento la rodearon; ni siquiera habían nacido cuando Wilson, Gould, Lewontin y otros se enfrentaban a brazo partido en Harvard Yard y en las páginas de *The New York Review of*

Books. Pero, pese a todas las críticas, la psicología evolutiva se extendió y se trata como una ciencia canónica, independientemente de las inclinaciones políticas.

Puede sostenerse que la teoría es secundaria; por supuesto que los activistas *woke* buscan solidaridad, justicia y progreso. Sus luchas contra la discriminación se inspiran en esas ideas. Pero no logran ver que las teorías que abrazan socavan sus propios objetivos. Sin universalismo no hay argumento contra el racismo, solo un grupo de tribus compitiendo por el poder. Y si eso es a lo que llega la historia política, no hay forma de mantener una idea sólida de justicia. Pero sin unos compromisos para fomentar la justicia universal, el esfuerzo por el progreso no es coherente.

La mayoría de los activistas *woke* rechazan el universalismo y defienden discursos de poder, pero por lo general no niegan que aspiran al progreso. Sin embargo, muchos fueron educados en tradiciones que enseñaban que «el progreso social en sí mismo, producto del pensamiento de la Ilustración, es en última instancia un destructor del alma».[16] Sería más fácil creer en el compromiso de los activistas *woke* con el progreso si estuvieran dispuestos a reconocer que algunas formas de progreso se alcanzaron en el pasado. Mostrar cómo cada paso hacia adelante ha conducido a dar dos enrevesados pasos hacia atrás quizá resulte desconcertante desde el punto de vista intelectual. Hay muchos ejemplos de injusticia que desenmascarar; varias vidas no serían suficientes para hacerlo. Pero sin la esperanza de poner otra

cosa en su lugar, ese desenmascaramiento se convierte en un ejercicio vacío de exhibición de ingenio. No volverás a dejarte engañar.

He dedicado bastante tiempo a desmentir las interpretaciones contemporáneas de los filósofos de la Ilustración más habituales con la esperanza de convencer a los progresistas de hoy para que las reconsideren, ya que ofrecen unas concepciones de progreso, justicia y solidaridad mucho más sólidas que las que predominan actualmente. Si continuamos malinterpretando la Ilustración, será difícil que apelemos a sus recursos. Desmontar clichés falsos allana el terreno para revisar las ideas de la Ilustración, y, con algunas rectificaciones, ponerlas en práctica.

Sin embargo, una joven periodista que fue tan amable de leer el manuscrito de este libro planteó una pregunta que podía ocurrírsele a otros; me has convencido, escribió, para darle otra oportunidad a la Ilustración, y es interesante saber que Diderot escribió textos que suenan como los de Fanon. Pero, si Fanon es Diderot sin su bagaje, ¿por qué no leer simplemente a Fanon? Hay muchas respuestas a esta pregunta; la primera es, que Fanon, que murió a los treinta y seis años, no tuvo tiempo de difundir la obra que creó. Esa obra es tan importante como limitada en su alcance. Leer a los pensadores de la Ilustración es una manera de ampliar los pensamientos de Fanon y de algunos otros a cuestiones relacionadas con los principios fundamentales. Fanon era un universalista que buscaba la justicia y creía en la posibi-

lidad del progreso, todas ellas condiciones necesarias para pertenecer a la izquierda. Pero lo importante no es solo aplicar esos principios, sino también mostrar cómo están relacionados y fundamentados, y defenderlos frente a otros que aparentemente tienen los mismos objetivos en mente.

C. S. Lewis, que insistía en que siempre debemos leer, como mínimo, un libro antiguo por cada tres nuevos, dio una respuesta más general a esta cuestión. He aquí su argumento:

> Nada me sorprende más, cuando leo sobre controversias de épocas pasadas, que el hecho de que ambas partes solían asumir, sin cuestionarlas, gran cantidad de cosas que actualmente nosotros negaríamos por completo [...]. El único paliativo para esto es dejar que la limpia brisa marina de los siglos entre en nuestro pensamiento, lo que solo se consigue leyendo libros antiguos. Por supuesto, no es que el pasado tenga cualidades mágicas. La gente de otras épocas no era más lista que nosotros ahora y también cometía errores. Pero no los mismos errores que nosotros. Dos cabezas piensan mejor que una, no porque cada una de ellas sea infalible, sino porque es más improbable que las dos se equivoquen en lo mismo. Sin duda, los libros del futuro serían un correctivo igual de útil, pero lamentablemente no podemos acceder a ellos.[17]

El concepto de progreso está teñido de normativa, una de las razones por las que quienes se sienten incómodos con esta desconfían *a priori* del progreso. En este punto resulta útil la concepción pragmática de Philip Kitcher sobre el progreso. Se trata de cambiar la dirección, es decir, en lugar de pensar en el progreso como algo dirigido hacia un objetivo determinado, puede ser útil contemplarlo como un movimiento que va desde una situación problemática hasta otra menos constreñida. El progreso hacia el universalismo es al-

go que tal vez parezca tan impreciso como inabarcable. En cambio, el progreso a partir de todas las circunstancias que se interponen en el camino de ese objetivo, desde la esclavitud hasta la segregación y de ahí al racismo sistemático, por ejemplo, quizá resulte más prometedor.[18]

Pero esto, al final, no son más que conversaciones de filósofos. Hay una razón de una simplicidad absoluta para cuestionar la posibilidad de que se produzca un progreso suficiente para salvar el mundo tal y como lo conocemos. Mientras estoy sentada frente a mi escritorio, con una preciosa vista delante, sé que el planeta está, alternativamente, inundándose e incendiándose. Cualquiera que se interese, aunque sea por encima, por las noticias, se dará cuenta de cómo se nos echa encima el desastre, mientras los que podrían evitarlo permanecen de brazos cruzados. La violencia política crece como la espuma, y ninguno de los mecanismos tradicionales que en su día la refrenaba parece funcionar hoy. Las mentiras sobre lo que hay detrás de las instituciones en las que habíamos confiado han quedado al descubierto. Nuevas plagas surgen antes de que hayan amainado las viejas. Los cuatro jinetes del apocalipsis aparecen incluso en las pesadillas de los ateos. ¿Quién podría albergar esperanza en el progreso en un momento como este?

He afirmado aquí que la esperanza en el progreso nunca se basa en pruebas. Nada sería más fácil que unirme al coro de pesimistas si creyera que la cuestión puede resolverse empíricamente. Pero no es posible. Sin embargo, a veces, las

pruebas ayudan a sostener nuestra esperanza en momentos en los que está a punto de flaquear. Como el propio Kant reconoció, por muy fuerte que sea nuestro compromiso con el progreso, a veces necesitamos una señal. Y su señal fue mínima: las reacciones optimistas a las noticias que llegaban de la Revolución francesa. Con independencia de lo que esta terminara resultando, el hecho de que diera esperanza a observadores desinteresados de todo el mundo fue suficiente para darle aliento. Pero los profesores alemanes son reticentes a entrar en lo personal, pues Kant podría haberse referido a una señal más cercana: el mismo hecho de que el hijo de un fabricante de sillas de montar pudiera convertirse en profesor mostraba que las barreras de clase estaban empezando a derrumbarse. Por fortuna, nosotros no necesitamos ser tan minimalistas o reservados como Immanuel Kant.

Volvamos a la abolición de la tortura pública. Prohibirla no requirió solamente un cambio de opinión, sino un cambio de sensibilidades. Uno puede estremecerse al leer la descripción que hace Foucault de la muerte de Damiens (y probablemente sea el pasaje que más tiempo permanece en la memoria mucho después de haberlo leído). Si hubieras vivido en 1757, llevar a tus hijos a presenciarla te hubiera parecido tan normal como llevarlos hoy en día al circo. Si tu economía te lo hubiera permitido, habrías pagado dinero por conseguir buenos asientos. Las versiones de la tortura como entretenimiento cuentan con un largo historial; el Coliseo romano se construyó para ese espectáculo público. Es

señal de un profundo y visceral progreso que la sola idea de ofrecer la tortura como entretenimiento a nuestros hijos nos produzca escalofríos.

El hecho de que ciertas formas de tortura persistan en algunos lugares como las prisiones, donde permanecen en gran medida ocultas, es un escándalo que debe abordarse, así como el de que vayan a la cárcel muchas personas inocentes, tanto en Estados Unidos como en China. Pero dichos escándalos ni siquiera podrían empezar a abordarse si todavía viviéramos en un mundo en el que personas de izquierdas, como Diderot y Voltaire, se mostraban indecisos sobre si la tortura debería abolirse por completo (por favor, no sugieran que esto significa que no eran realmente de izquierdas. No se puede situar políticamente a las personas sin hacer referencia a su contexto histórico). En cuanto a la acusación de Foucault de que el objetivo de las reformas penales no era castigar menos, sino castigar mejor: ¿hay en verdad alguna duda sobre qué forma de castigo habría elegido Damiens?

Quienes fueron testigos del Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos hace medio siglo no habrían imaginado la desgracia de que el racismo siga existiendo en el siglo XXI. Pero lo que tampoco imaginamos nunca fue una familia negra viviendo en la Casa Blanca durante ocho años, cuando todavía no había habido ni siquiera un miembro del gabinete que fuera negro. Quienes pensaban que el racismo emprendería la retirada con la elección de Barack

Obama minusvaloraron su alcance. Bernard Lafayette, un colega de Luther King durante el Movimiento por los Derechos Civiles, llamó a la presidencia de Obama la Segunda Reconstrucción, por lo que no se llevó ninguna sorpresa cuando le sucedió una segunda reacción encarnada en la persona de Donald Trump.[*][19] El progreso genera resistencia en forma de reacción en contra. A pesar de que la reacción a la primera Reconstrucción fue devastadora y a menudo mortífera, el Movimiento por los Derechos Civiles que finalmente la revirtió no tuvo que comenzar aboliendo la esclavitud. Sin embargo, por repugnantes que fueran los linchamientos y los trabajos forzosos, no había perspectivas de ponerles fin mientras se pudieran comprar y vender hombres y mujeres en subastas. Y si bien hoy en día aún quedan muchas formas de racismo por desmantelar, no tenemos que comenzar por acabar con las leyes que impedían que las personas negras y blancas se sentaran juntas en las cafeterías. Las verdades banales pueden ser tan importantes como las complejas.

Cuando era pequeña, los niños negros y blancos no solo tenían prohibido ir a las mismas escuelas; no podíamos ni bañarnos en los mismos lagos. Cuando fui un poco más mayor, colgué una foto de Sidney Poitier en mi habitación. Por entonces yo pertenecía a un grupo de teatro; la foto, sin embargo, no constituía tanto una declaración sobre mis aspiraciones profesionales como sobre mis sentimientos políticos; declaraciones bastante radicales en aquel momento (1968) y

lugar (Atlanta, Georgia). Muchos años después, al entrar en la habitación de mi hijo me encontré con una pequeña epifanía sobre el progreso: todos los pósteres que tenía pegados en la pared eran de fotos de hombres negros, pero lo suyo no era ninguna declaración. Simplemente, le gustaba el baloncesto.

Lo que quiero recalcar con esto no es solo el hecho del progreso, sino del progreso visceral. El progreso de socavar el racismo implicó unos cambios que tal vez empezaron con una visión intelectual, cimentada en la ley, pero emanaban una percepción emocional: la de cuerpos blancos y negros que interactúan entre sí, del ejemplo de las piscinas públicas al de los ídolos infantiles, pasando por los matrimonios interraciales que eran ilegales en muchas partes de Estados Unidos en el momento en que los padres de Obama se casaron. Una generación que ha crecido viendo *El príncipe de Bel-Air* no puede recordar un mundo en el que la serie de la década de 1950 *Leave it to Beaver* encarnaba el principal modelo de una familia estadounidense. El superestrellato de Beyoncé ha eclipsado la sensación de triunfo que se alcanzó cuando las Supremes se convirtieron en éxito nacional. La música de la Motown fue considerada en su día «música racial» para emisoras de negros. Que cada uno encuentre sus propios ejemplos culturales. No pretendo aquí abordar la disparidad entre poder cultural y poder político; la vida de Will Smith o Beyoncé no se parece en nada a las de los jóvenes negros que viven en el sur de Los Ángeles. Pero afir-

mar que el racismo apenas ha cambiado en un siglo es deshonrar la memoria de los que lucharon por cambiarlo.

Al tiempo que la derecha reacciona al poder de la cultura negra, también está en marcha una reacción similar a los logros de las mujeres. Las recientes restricciones al aborto en Estados Unidos constituyen solo el ejemplo más evidente. Por si yo no fuera lo bastante consciente de la persistencia del patriarcado, mis hijas no se olvidan de recordármelo a cada tanto. Pero las muchas maneras en las que el sexismo sigue estando presente —en algunas partes del mundo, con efectos letales— no contradicen las formas en las que la vida de las mujeres se ha transformado en solo una generación. No es necesario mirar a Afganistán para recordar la diferencia. La mayoría de las películas que veíamos hace apenas unas pocas décadas contienen suficientes escenas sexistas para hacernos sonrojar. El acoso sexual estaba en su día tan extendido que ni siquiera le habíamos puesto nombre. Las mujeres de mi generación lo veían como algo parecido al tiempo: esperábamos que nuestros jefes no nos sexualizaran igual que deseábamos que los días fueran soleados, pero nos resignábamos a los inevitables chubascos. Por supuesto, el acoso sexual no ha desaparecido, y la continuada presencia del sexismo en los lugares de trabajo está de sobra documentada. Bajo formas más sutiles, también se encuentra en los refinados ámbitos de la ciencia y de la cultura casi todos los días. Sin embargo, comportamientos que en su día no

llamaban la atención de nadie son cada día más criticados, e incluso perseguidos legalmente.

Las mujeres siempre han trabajado, con más frecuencia en puestos de baja remuneración que en profesiones punteras. Pero el número de mujeres que ocupan cargos de responsabilidad ahora es incomparablemente mayor de lo que lo era hace una generación y, aunque la brecha salarial sigue existiendo, se ha reducido espectacularmente. Hace tan solo una generación, las mujeres que combinaban una carrera profesional seria con la familia eran casos raros y a los hombres que las apoyaban se los ridiculizaba. Estos cambios, al igual que los demás, no fueron simplemente de mentalidad. Afectan a nuestras esferas privadas más profundas, y alteran nuestros más íntimos principios sobre la forma en que hombres y mujeres estructuran sus relaciones. Lo que cambió en todos estos casos no fue un conocimiento determinado, sino unos marcos completos dentro de los cuales se encuadran nuestras vidas. Unos marcos demasiado profundos para derribarlos en una sola generación; pero es difícil continuar desafiándolos sin saber hasta dónde hemos llegado.

Veamos otro tipo de progreso que se ha olvidado en gran medida. Durante la guerra estadounidense en Vietnam, todo el mundo sabía que la forma más fácil de evitar que te reclutaran era fingir que eras gay. El truco no era ningún secreto, ya que, hasta la presidencia de Obama, ni gais ni lesbianas podían servir oficialmente en el ejército. Yo conocí a hom-

bres que estaban en contra de la guerra que se mudaron a Canadá, cumplieron penas de prisión o incluso fueron a Vietnam. Pero ninguno de ellos estaba dispuesto a fingir que era gay durante el rato que tenían que enfrentarse a la junta de reclutamiento. Bastaba con entrar actuando conforme a la caricatura, asegurar que estabas deseando empezar a prestar servicio junto a esos cadetes tan atractivos, y ya quedabas exento de por vida. Aunque se hacían bromas al respecto durante muchas noches envueltas en humo de cigarrillos, nadie quería enfrentarse al inevitable rumor de que la apariencia gay no fuese fingida. Hoy en día, las bodas entre personas del mismo sexo se celebran en países conservadores como España, Irlanda y Estados Unidos. ¿Siguen quedando vestigios de homofobia? ¿Y cómo no? Llevan siglos existiendo. Pero hay una enorme diferencia entre lo que se demandaba en las manifestaciones de Stonewall[*] y una cultura en la que nadie se extraña ante la frase «el marido de él». Al igual que otras formas de diversidad, la aceptación de las relaciones entre personas del mismo sexo tiene un lado oscuro, que permite a grandes empresas que públicamente dicen que sus lugares de trabajo son *gay-friendly* promover políticas neoliberales proclives a la desigualdad económica. No obstante, la igualdad de derechos para comunidades gais constituye un avance crucial que era impensable hace tan solo una generación.

Por último, hay un caso de progreso todavía más nuevo —de hecho, apenas acaba de empezar a dar sus primeros pa-

sos—: el reconocimiento histórico. Escribir relatos nacionales, y no digamos enseñarlos, siempre fue fundamental para construir la identidad nacional. La receta era simple: escoger las piezas del pasado de las que se estaba orgulloso, unirlas en un relato de progreso y ver cualquier cosa que no encajara como una desviación, desafortunada, pero de importancia menor. De este modo, al terminar el periodo de escolarización, los alumnos saldrían con la sensación de pertenecer al extraordinario proyecto estadounidense, o a la gloriosa nación británica, o a la eterna madre Rusia. Donde la historia había dejado heridas que no se podían ignorar, el relato heroico se cambiaba por otro de victimismo (polacos e israelíes son expertos en combinar ambas). Los relatos nacionales varían; la mayoría de los países buscan resaltar los momentos heroicos, aunque algunos se centran en sus pérdidas. Hasta finales del siglo XX, lo que ningún relato nacional enfatizaba era la historia criminal de una nación. ¿Quién podría construir una identidad a partir de eso?

Veamos el caso de los alemanes. Varias décadas después de la Segunda Guerra Mundial, algunos activistas, intelectuales, artistas y congregaciones religiosas germano-occidentales comenzaron a demandar que Alemania reconociera su papel como perpetradora de los crímenes nazis. Fuera de Alemania, esta demanda tal vez pareciera superflua, como quien insistiera en reconocer que el agua está húmeda, pero en las primeras décadas posteriores a la guerra la mayoría de los que estaban dentro de Alemania Occidental parecían

devotos de la Confederate Lost Cause («Causa Perdida de la Confederación»).[*] Pocos extranjeros saben con cuánto afán cultivaron una letanía de agravios y sufrimientos. Carl Schmitt fue uno de los pocos que lo expresó abiertamente, pero lo que decía representaba a la mayoría de la República Federal: Alemania era la peor víctima de la guerra. Tuvieron que pasar cuarenta años antes de que un presidente germano-occidental declarara que, si bien los alemanes habían sufrido durante y después de la guerra, otros pueblos habían sufrido más, y su sufrimiento era culpa de Alemania (la autoimagen en Alemania Oriental era muy distinta).[20] Durante las décadas siguientes, la idea de que los crímenes nazis son fundamentales para la identidad alemana se fue solidificando. Algunos alemanes se refieren incluso a la suya como «la nación perpetradora».

Ningún otro país hasta entonces había cambiado la imagen de sí mismo de héroe a víctima y luego a perpetrador. Algunos dirán que ningún otro había tenido que hacerlo; los crímenes de la Alemania nazi eran peores que cualesquiera de la historia de la humanidad. No existe una báscula que nos permita pesar y comparar el mal. Pero incluso los que sostienen que el Holocausto es incomparable en cuanto a su atrocidad, ahora admiten que el saqueo y el asesinato asociados a la esclavitud y el colonialismo también son males.

En 2019 publiqué el libro *Learning from the Germans: Race and the Memory of Evil* («Aprendiendo de los alemanes:

la raza y la memoria del mal»). En él defendía la idea de que los demás países podían aprender de los alemanes en su esfuerzo por afrontar una historia que ninguna nación quiere ver. Nada en el reconocimiento histórico alemán fue ejemplar, excepto el hecho de que ningún país lo había hecho antes; fue incompleto e imperfecto, y solo el tiempo dirá si los errores cometidos en el camino pueden corregirse. Sin embargo, abrió una vía hacia la verdad. También demostró que contar la historia vergonzosa de un país no tiene por qué llevar a la desintegración nacional.

Cuando el libro se publicó, el monumento a Robert E. Lee aún seguía en pie en Charlottesville, y la bandera confederada seguía estampada en la bandera del estado de Mississippi. En dos programas distintos de la televisión británica, los entrevistadores preguntaron qué demonios tenía que ver aquello con Reino Unido; después de todo, «los alemanes querían dominar el mundo». Solo me dio tiempo a recordarles, antes de que entrara el siguiente invitado, que el sol no se ponía nunca en el Imperio británico. Algunos desconsolados lectores que estaban de acuerdo con el mensaje del libro preguntaron si Estados Unidos o Reino Unido cumplían las condiciones para el reconocimiento histórico que se había realizado en Alemania, un país ocupado por los ejércitos que lo habían derrotado. La última vez que alguna parte de Estados Unidos estuvo ocupada por un ejército victorioso fue cuando las tropas federales finalizaron la Reconstruc-

ción marchándose del Sur, en 1877; la última vez que Inglaterra fue ocupada fue en 1066.

Esta objeción da a entender que el reconocimiento histórico alemán se vio forzado, o al menos facilitado, por los ejércitos de ocupación. No fue así. Los alemanes vieron con humor desdeñoso los programas de desnazificación que fomentaron los aliados como parte de un paquete de lo que se llama la «justicia del vencedor». Observadores políticos de la talla de Albert Einstein y Hannah Arendt no albergaban ninguna esperanza de que Alemania reconociera jamás su culpa. Sabiendo lo difícil que fue conseguir ese reconocimiento, yo esperaba que Estados Unidos, tal vez incluso Reino Unido, estuvieran dispuestos a enfrentar las partes de su pasado que preferirían olvidar. En algún momento. Lo que no esperaba en absoluto era la marea de reconocimiento que Black Lives Matter levantó tras el asesinato de George Floyd en 2020.

Celebré aquella marea que empezó como una señal de progreso. La represión del trauma nacional es igual a la represión de cualquier otro trauma; hace que las heridas profundas supuren hasta infectar el resto del cuerpo, o el cuerpo político, contaminando el presente con un pasado no sometido a examen. El hecho de que Estados Unidos esté confrontando la esclavitud y que Reino Unido se esté responsabilizando del colonialismo es un paso hacia naciones más saludables. La virulenta reacción en contra de esos intentos no debería sorprendernos. Cincuenta años después de la Se-

gunda Guerra Mundial, los esfuerzos de Alemania por afrontar los crímenes de la Wehrmacht se toparon con una violenta resistencia, manifestaciones masivas y ataques con bombas incendiarias.[21]

Porque, como otras formas de progreso, el reconocimiento histórico no se produce en línea recta. Además de las reacciones de la derecha, en los últimos años hemos visto que este reconocimiento no ha prosperado en todas partes.[22] El exdirector del Museo Británico Neil MacGregor escribió: «Los británicos utilizan su historia para reconfortarse; los alemanes utilizan la suya para reflexionar sobre el futuro».[23] En cierta manera es un elogio, pero a medida que el reconocimiento alemán va fosilizándose, es cada vez menos cierto. Un exceso de concentración en el pasado puede dificultar la visión del presente, y más aún del futuro. En el caso de Alemania, la obsesión por un solo aspecto del pasado, el antisemitismo, se ha vuelto tan fanática que impide ver el presente. Más en concreto, hace que la atención se desvíe del racismo existente hacia otras minorías, especialmente los musulmanes, aunque parte de ese racismo haya tenido consecuencias mortales.

Todo apunta a que la actitud de Estados Unidos respecto a sus crímenes históricos avanza en una dirección similar. Al centrarnos demasiado en un tipo de crimen, nos arriesgamos a perder de vista otros. Estados Unidos se halla en mitad de un proceso de reconocimiento histórico en cuestiones de raza, pero ha progresado muy poco en un recono-

cimiento político más amplio. Un artista negro al que conocí en una mesa de debate dijo que nunca se le había ocurrido que se pudiera perseguir a alguien por sus ideas políticas. Muchas personas, capaces de recitar una lista de enclaves que fueron escenario de crímenes raciales ya olvidados, no tienen ni idea de hasta qué punto los relatos históricos estadounidenses han suprimido la memoria del terror político que, desde 1946 hasta 1959 y más adelante, destruyó un movimiento socialista interracial y dinámico en nombre del anticomunismo.[24]

W. E. B. Du Bois es recordado como el gran intelectual negro que fue; pero, como en el caso de su amigo Albert Einstein, el gran intelectual socialista que también fue ha sido calladamente puesto en cuarentena. Aquellos que han interiorizado la idea de que el comunismo y el fascismo son idénticos no pueden soportar la idea de manchar a sus héroes. Sin embargo, no entenderemos el lugar de Estados Unidos o Reino Unido en el mundo, ni sus posibilidades de futuro, hasta que examinemos no solo nuestra historia racial, sino también nuestra historia política. A mediados del siglo XX, en Estados Unidos y otros muchos países había una tradición socialista activa y popular que destruyó el virulento anticomunismo que había empezado antes del macartismo. Afirmar que todavía no entendemos el modo en que el anticomunismo afecta a nuestra capacidad de juicio no constituye, por supuesto, una defensa del comunismo. Pero sí debemos explorar las ideas de fondo que determinan lo

que descartamos y lo que nos tomamos en serio para el futuro.

Aparte de advertir que el reconocimiento racial no lo es todo para el reconocimiento histórico, me preocupa el hecho de que la historia ha sido tratada solo como un relato de crímenes y desdichas. La pujante disciplina académica denominada «Estudios de la memoria» está casi dedicada por entero a las memorias negativas. Si una vez fuimos negligentes a la hora de honrar a las víctimas de la historia, en la actualidad corremos el peligro de olvidar a sus héroes. Porque las naciones necesitan héroes. Esta es la única verdad que subyace a la feroz reacción que ha llevado a las juntas escolares estadounidenses a afirmar que la unidad nacional se verá amenazada si los alumnos leen a Martin Luther King o a Toni Morrison.

Hoy en día todos los estadounidenses deberían sentirse orgullosos de pertenecer a un país que vio nacer a King y a Morrison, cuyo sitio se encuentra sin duda en el panteón de los héroes. Lo importante aquí es la cuestión general, y es que ninguna nación puede prosperar alimentándose solamente de malos recuerdos. La mayoría de ellas nacen envueltas en sangre, y hacen lo que pueden parar ocultar sus rastros. Es difícil encontrar una sola que nunca se haya tornado violenta y amarga en la búsqueda de tesoros y gloria. Sin embargo, también en todas ellas hubo personas valientes que se alzaron contra la injusticia y que con frecuencia pagaron un alto precio por ello. El caso de Estados Unidos

solo es excepcional porque nació envuelta en sangre y paradojas. A diferencia de otras naciones que se fundaron cuando una tribu dejó de ser nómada y decidió asentarse en un pedazo de tierra, Estados Unidos nació con un despliegue de ideales que traicionó en el mismo momento de su fundación. Pero si la historia estadounidense se halla enraizada en la conquista y la esclavitud, lo cierto es que también lo está en la resistencia a la conquista y a la esclavitud. Esa resistencia nunca debería olvidarse. Los héroes nos recuerdan que los ideales que valoramos fueron puestos en práctica por personas valientes. Al presentarse ante nosotros como la justicia encarnada, nos demuestran que los ideales de justicia no son meras palabras vacías, y nos inspiran a actuar de acuerdo con ellos. Porque las guerras de la historia no tratan de herencia, sino de valores. No son luchas sobre quiénes éramos, sino sobre quiénes queremos ser. Los actuales debates sobre monumentos centran la atención en qué estatuas habría que derribar, pero tendríamos que preguntarnos por quiénes habría que reemplazarlas.

Esos debates deberían continuar, matizándose con cuidado. Celebré la destrucción de las estatuas de generales confederados y del soldado rebelde representado por Johnny Rebel,[*] que adornan las plazas principales de las ciudades del sur de Estados Unidos. Me estremecí cuando alguien propuso la destrucción de los monumentos a Abraham Lincoln. A diferencia de quienes llamaban a hacerlo, Lincoln entregó su propia vida a la defensa de los derechos civiles

de los africanos estadounidenses (al igual que la mayoría de los sureños, su asesino, John Wilkes Booth, odiaba a Lincoln, pero fue el apoyo de este al derecho al voto de los negros lo que lo llevó a asesinarle). ¿Era Lincoln antirracista en el sentido que hoy lo entendemos? ¿Cómo habría podido serlo? Como todos nosotros, tardó un tiempo en liberarse de los prejuicios que predominaban cuando nació. Si no fuéramos tan suspicaces con el progreso, podríamos celebrar el hecho de que hemos llegado más lejos que Lincoln sin dejar de sentirnos agradecidos por que fuera él quien iniciara ese camino.

Durante mi investigación para *Learning from the Germans*, pasé la mayor parte de 2017 en el Sur profundo de Estados Unidos estudiando las primeras tentativas de reconocimiento racial. Tuve el privilegio de entrevistar a Bryan Stevenson, que por entonces estaba inmerso en el proceso de terminar el Monumento Nacional por la Paz y la Justicia en Alabama, conocido informalmente como el Memorial del Linchamiento. Una de sus ideas me impresionó por encima de todas:

> En la década de 1850 había sureños blancos que defendían que la esclavitud estaba mal. En la década de 1920 había sureños blancos que trataban de impedir los linchamientos, y no sabemos sus nombres. El hecho de que no sepamos sus nombres revela todo lo que necesitamos saber.

Si esos nombres fueran conocidos y conmemorados, el país podría pasar de la vergüenza al orgullo. «En realidad, podemos reivindicar un legado enraizado en la valentía y en la negación a hacer lo que es fácil y optar por lo que es co-

rrecto. Podemos hacer de ello la norma que queremos celebrar como la historia, el legado y la cultura del Sur».[25]

Los héroes hacen que disminuya la brecha entre lo que debería ser y lo que es. Demuestran que no solo es posible utilizar nuestra libertad para luchar contra la injusticia, sino que algunas personas efectivamente la utilizaron.

Además de celebrar a esos héroes, debemos ser cautelosos con las afirmaciones de que el racismo forma parte del ADN de Estados Unidos. Sin duda, es una parte más grande de la historia estadounidense de lo que muchos antes eran capaces de reconocer, pero la metáfora biológica tiene consecuencias. Una cosa que forma parte de tu ADN es algo con lo que naces, como el color de los ojos o el tamaño de la nariz. ¿Cómo podrías evitar ser racista si está en tu ADN? La metáfora recuerda a *Los verdugos voluntarios de Hitler*, de Daniel Goldhagen, un libro superventas que intentó explicar el Holocausto afirmando que la cultura alemana siempre había sido antisemita. En la década de 1990, el libro tuvo mucho éxito en Alemania, en gran medida porque sirvió como forma de exoneración. Si los alemanes habían sido siempre antisemitas, ¿cómo podría responsabilizarse de ello a ningún individuo? Pero los racistas no nacen, se hacen, como sostienen pensadores como Barbara y Karen Fields y Touré Reed. Cuando algunos liberales bien intencionados afirman que el racismo no es un hecho históricamente contingente sino un defecto innato, pueden desplazar la culpa

hacia los individuos, generalmente blancos pobres y «deplorables», en lugar de a los sistemas políticos.[26]

No es necesario estudiar los debates filosóficos sobre la relación entre la teoría y la práctica para saber al menos una cosa: lo que crees que es posible determina tu marco de actuación. Si crees que es imposible distinguir la verdad de la ficción, no te tomarás la molestia de intentarlo. Si crees que es imposible actuar con otro fin que no sea el interés propio, ya sea genético, individual o tribal, no tendrás reparos en hacer lo mismo.

Hay muchas cosas para las que la filosofía es útil; una de ellas es revelar las preconcepciones que subyacen a los puntos de vista más celebrados y expandir nuestro sentido de posibilidad. «Sé realista» parece un consejo de sentido común, pero detrás se halla una metafísica presente en muchas posiciones políticas, todo un conjunto de suposiciones sobre lo que es real y lo que no, lo que es factible y lo que es imaginable. El consejo de ser realista tiene una traducción muy sencilla: reduce tus expectativas. Si aceptas este consejo, ¿qué suposiciones estás haciendo sobre la realidad?

Para millones de personas, la realidad cambió en el momento en que se abolió la esclavitud, las mujeres pudieron votar o las parejas homosexuales accedieron a los mismos derechos que los demás ciudadanos. Si uno quiere echar un vistazo a la realidad en lugares donde estos derechos aún están por llegar, no tiene más que fijarse en la esclavitud que persiste en Mauritania o la India, los derechos de las

mujeres en Arabia Saudí o Afganistán, o la criminalización de las relaciones entre personas del mismo sexo en Irán o Uganda. Las ideas revirtieron la realidad de las personas negras, las mujeres y los miembros de comunidades LGBTQ que tienen la suerte de vivir en lugares donde imperan otras ideas.

He querido explicar aquí que las nociones que generaron esas nuevas realidades nacieron en la Ilustración. El mundo cambia cada vez que unas determinadas ideas se establecen como normas. Negar la realidad del progreso es negar la realidad; algo que resulta igual de absurdo cuando pensamos en el progreso como cuando pensamos en las formas en que retrocedemos. Para quien sospeche que estoy ciega ante esto último cabe mencionar que he escrito más de un libro sobre los males. Hay días en los que tengo que luchar con la desesperación. Tal vez el problema de reconocer el progreso radique en el concepto en sí. Por definición, el progreso no es lo que tenemos ahora, sea lo que sea. No es algo que ya se ha conseguido, sino algo que debería conseguirse en el futuro, preferiblemente mañana por la mañana. Es difícil reconocer los logros de la generación anterior como progreso, precisamente porque la generación anterior se esforzó por hacer que esos logros parecieran tan normales como deberían haberlo sido siempre. Una generación que creció sin segregación racial con dificultad se sentirá inclinada a percibir su ausencia como un logro. Es más probable que sus miembros se queden atónitos al saber que alguna

vez existió. Y este fue el objetivo de quienes lucharon por acabar con ella, que a sus hijos la idea de la segregación les pareciera tan bárbara y ridícula que no entendieran cómo alguien pudo aceptarla jamás. Hoy en día su abolición resulta algo tan obvio como en su momento lo fue la del descuartizamiento. ¿No nos podemos centrar en los problemas actuales? Para la próxima generación, el progreso debe significar llegar más lejos en la extinción de formas de injusticia más sutiles. Así funciona el progreso, y el enojo que nos produce la lentitud con que se avanza tal vez sea necesario para que sigamos luchando por él. Volver la vista atrás para apreciar dónde estamos ahora es una manera de reunir fuerzas, porque si dejamos de reconocer el progreso real que se ha conseguido en el pasado, nunca podremos albergar la esperanza de lograr más cosas en el futuro. Pero sabiendo lo lejos que nos encontramos aún de una sociedad justa, el progreso alcanzado hasta ahora nunca debería parecernos suficiente. Sin embargo, hay mucha gente que hoy lucha por la justicia que recibe mucha menos atención que los últimos demagogos del autoritarismo. Recordar a las mujeres de Irán, a los trabajadores sin tierra de Brasil, a los activistas de la democracia en el Congo o Myanmar, todos los cuales se enfrentan a unas circunstancias que nosotros no somos capaces ni de imaginar, es una fuente de sustento. «Ellos no pierden la esperanza —dice Noam Chomsky— así que nosotros ciertamente no podemos hacerlo».[27]

En un esclarecedor pasaje, Mary Midgley escribió: «Los

cambios morales son, tal vez más que ningún otro, cambios en el tipo de cosas de las que las personas se avergüenzan». [28] Con ello, Midgley se refería a los cambios morales a mejor, también conocidos como progreso. Los ejemplos más simples son fáciles de encontrar; digan lo que digan en privado, pocos están dispuestos, en público, a excusar los chistes racistas y sexistas que hasta hace poco provocaban risas. Si internet puede servir como sumidero es por el simple hecho de que permite que los ataques sean anónimos. La vergüenza tiene sus utilidades; si te avergonzaría decir en persona lo que dices tras tu nombre de usuario en Twitter, es la hipocresía la que sale ganando.

Pero si la vergüenza puede refrenar nuestros peores impulsos, también puede reprimir los mejores. Hay más de una razón por la que, dadas dos explicaciones indemostrables del comportamiento y las posibilidades humanas, algunos pensadores contemporáneos se inclinan a dar por hecho que «somos de lo peor», como desenfadadamente lo expresó Steven Pinker. He estudiado varias perspectivas que contribuyen al entusiasmo actual por las doctrinas del pecado original, pero quiero cerrar con una idea que ha recibido escasa atención. Sospecho que nuestro miedo a recalcar las buenas noticias proviene de un temor primitivo, el de que nos tilden de ingenuos. El economista Robert Frank describió esta tendencia a través de las ciencias de la conducta:

> El investigador de mirada implacable no concibe mayor humillación que haber calificado alguna acción de altruista y que luego venga un colega más

sofisticado y demuestre que era interesada. Este temor seguramente ayuda a explicar el extraordinario volumen de tinta que los científicos de la conducta han dedicado a intentar descubrir motivaciones egoístas en actos aparentemente sacrificados.

Pero el temor a la vergüenza debería ser en sí mismo vergonzoso, algo que nos atormenta en la adolescencia pero que debe dejarse atrás. ¿Cuántas veces nos comportamos como los súbditos del emperador y somos demasiado cobardes para señalar su desnudez?

4
¿Qué es la izquierda?

La palabra *woke* puede remontarse a la década de 1930, pero, en un siglo en el que tanta gente ha olvidado a Leadbelly, e incluso a los chicos de Scottsboro, ¿cómo es posible que haya llegado a estar tan presente en el debate internacional? El término no apareció en ningún momento, por ejemplo, en las campañas electorales estadounidenses de 2016. Empecemos pues por una explicación general de por qué ha cobrado fuerza desde entonces: el universalismo depende de una abstracción, la capacidad de apreciar las diferentes formas en que la humanidad común se entrelaza en todas las diferencias históricas y culturales que también nos definen. El tribalismo, en cambio, parece más fácil. Siempre ha sido así. Pero dos fechas históricas recientes ayudan a explicar por qué la palabra *woke* cobró fuerza en el siglo XXI.

Cuando el socialismo de Estado se terminó en 1991, quedaban aún muchas vías abiertas. Con el fin de la Guerra Fría empezó a hablarse del no alineamiento y de los dividendos que financiarían los derechos sociales que tan desesperadamente necesitaba tanto el mundo desarrollado como el que se encontraba en vías de desarrollo. El extraordinario libro de Penny von Eschen, *Paradoxes of Nostalgia: Cold War Triumphalism and Global Disorder since 1989*, detalla cómo a principios de la década de 1990 la política, las finanzas y la cultura popular se aliaron para convencernos de que no existía alternativa al neoliberalismo corporativo que se estaba extendiendo por todo el mundo.[1]

Nunca he sabido de un estalinista, pero sí de muchos so-

cialistas que se han pasado décadas debatiendo sobre qué versión del socialismo podría ser la respuesta al estalinismo. ¿Sería el de Trotsky? ¿El de Mao? ¿O deberíamos leer a Gramsci? A partir de 1991, muchos de ellos declararon lo que habían sabido siempre: que el socialismo no funciona, y suele conducir directamente al gulag. Aquel año pareció marcar el final de cualquier gran proyecto en aras de una justicia universal; para sustituir a la solidaridad global estaba el globalismo corporativo. Por si hace falta explicitarlo: soy plenamente consciente de que el socialismo no trajo en la realidad la justicia universal, y a menudo utilizó su retórica para justificar sus crímenes. Pero sigue habiendo una diferencia entre la visión del mundo que imagina la unión en torno a unos anhelos humanos compartidos de libertad y de justicia, y la que supone que el único deseo común es el de tener el último modelo de iPhone.

Los gulags de Stalin no socavaron más las ideas socialistas que las Cruzadas o la Inquisición lo hicieron con las cristianas. Pero, después de todo lo dicho y debatido, lo que se perdió al final del milenio no fue tanto un principio en concreto como la propia idea de actuar según unos principios, al menos en una medida considerable. Los que querían seguir teniendo un impacto sobre el mundo, aparte de ir consumiendo partes de él, se plantearon objetivos más pequeños. No hay nada de malo, y mucho de bueno, en trabajar contra el racismo, el sexismo y la homofobia, y lo que quedaba de la izquierda hizo exactamente eso. Tras la con-

moción de 1991, era necesario pararse a reflexionar. Pero, a escala internacional, la reflexión real sobre lo que había causado esa conmoción no se produjo. Y entonces vino Al-Qaeda a llenar ese vacío, y provocó una guerra contra el terror que permitió a Estados Unidos encontrar un nuevo enemigo en sustitución del antiguo, demostrando así la teoría de Carl Schmitt de que es posible entender la esencia de la política como una permanente lucha entre amigo y enemigo.

Es posible, pero no necesario. Seguramente todos recordamos dónde estábamos el 11 de septiembre; es menos probable que sepamos dónde nos encontrábamos el 4 de noviembre de 2008. Resulta demasiado doloroso recordar esa enorme y solemne alegría que recorrió el mundo cuando Barack Hussein Obama fue elegido presidente, de modo que la mayoría de la gente prefiere no hacerlo. Es más fácil decir que uno siempre supo que no era más que otra herramienta neoliberal que enviaría drones a matar a extranjeros en cuanto la ocasión se presentara. Recordar la esperanza perdida duele más que fingir que nunca la tuviste.

Sin embargo, durante algunas semanas, gran parte del mundo creyó que el curso de la historia empezaba a virar hacia la justicia. No del todo, por supuesto, pero sí que avanzaba en la dirección correcta. Yo pasé esa tarde en Grant Park, rodeada de afroamericanos de Chicago, muchos de ellos llorando. Pero la esperanza no se sintió solamente en Estados Unidos. En Alemania, el semanario que se había

pasado todo el año publicando unas referencias nada entusiastas a las supuestas pretensiones mesiánicas del candidato, de repente calificó la victoria de Obama como una segunda revolución estadounidense. Desde Kuala Lumpur a Ciudad del Cabo, los dirigentes de todos estos países instaron con alegría a que Estados Unidos retomara su lugar como líder del mundo libre. El diario sensacionalista de Israel llevaba un titular de dos palabras: «Ha Tikvah», lo cual resultó sorprendente para aquellos que sabían que estas palabras, que significan «La Esperanza», son el título del emblemático himno nacional israelí, que a la vez es un cántico popular. A nadie le sorprendió que Kenia declarara festivo nacional el día posterior a las elecciones. Pero ¿quién podía prever que una tribu beduina de Galilea se apresuraría a nombrarle uno más de ellos? ¿O que un grupo musical irlandés compondría una canción con el estribillo «Ni O'Leary, ni O'Reilly, ni O'Hare ni O'Hara, nadie es más irlandés que Barack Obama»? (La localidad irlandesa donde nació el bisabuelo de su madre ha sido declarada monumento nacional). El periódico israelí *Ha'aretz* concluyó: «El día de su elección produjo un cambio en todo el mundo y dará a quienes viven en él una razón para mirar al futuro con esperanza». El titular de *The Scotsman* expresó lo mismo de forma más contundente: «TODO ES POSIBLE».

Este no es el lugar para abundan en los análisis de por qué esas esperanzas parecen hoy tan improbables. Si las he traído aquí es para tratar de entender cómo el movimiento

woke eclosionó a partir de 2016, un año de campaña electoral en Estados Unidos, durante la cual el término no apareció en ningún momento. Los que crecieron durante la era Obama difícilmente podrían haber celebrado algo así; la familia Obama era su norma. Dependiendo de la edad y de la orientación política podías haber querido que el presidente hiciera más de esto y menos de aquello, pero tener a una familia inteligente, ejemplar, guapa, y, sí, negra, en la Casa Blanca era para ellos algo normal, como en efecto debería ser.

Su sustitución por la familia Trump supuso un golpe para muchos, pero debió de resultar más duro aún para los muy jóvenes. Aquellos que alcanzaron la conciencia política durante la era Obama se quedaron estupefactos al ver que el curso de la historia daba marcha atrás. Y como la estupefacción y la indignación son demasiado agotadoras para mantenerlas durante mucho tiempo, la sensación de que los Obama siempre van seguidos de los Trump también llegó a parecer normal. Fueron los niños desengañados de la era Obama los que encendieron el movimiento *woke* en los campus de las universidades estadounidenses. Muy pronto eso se convirtió en algo más que una ruptura generacional, pues editores, catedráticos y grandes empresas se apresuraron a seguir el ritmo de los jóvenes para no quedarse atrás. Los europeos, que inicialmente lo consideraron un problema estadounidense, se subieron al tren ya en marcha.

Las reflexiones históricas nos ayudan a comprender los

orígenes en tiempo real, pero este es un libro filosófico. Hay muchos textos muy buenos que han intentado entender el estado actual del mundo analizando desigualdades económicas, cambios geopolíticos o el impacto de los medios y las redes sociales. Otros han criticado lo que hemos llegado a conocer como métodos *woke*: la cultura de la cancelación, la insistencia en la pureza, la intolerancia a los matices y la preferencia por lo binario. Ningún ser sintiente, ni siquiera un filósofo, negaría la importancia de estos factores, pero yo he preferido centrarme en las ideas. El llamamiento *woke* a descolonizar el pensamiento refleja la creencia de que no sobreviviremos a las múltiples crisis que hemos generado a menos que cambiemos la forma de pensar sobre ellas. Estoy de acuerdo en que necesitamos con urgencia cambios fundamentales en el pensamiento, pero insto a apuntar en otra dirección. Porque, como he argumentado aquí, los propios *woke* han sido colonizados por una serie de ideologías que en realidad pertenecen a la derecha. Los primeros tres capítulos estaban dedicados a ideas que aunarían a izquierdistas con liberales, e incluso a lo que en algunos países llaman liberales conservadores. Todos estamos viviendo unos tiempos en los que las coaliciones son bastiones absolutamente necesarios contra el protofascismo que está en auge en todo el mundo y amenaza derechos políticos fundamentales en todas partes. Todos los que quieran preservarlos deberían colaborar, sea cual sea el nombre que den a su postura política. Este libro ofrece unas ideas filosóficas básicas en torno

a las cuales pueden unirse todos los demócratas de verdad: el compromiso con la posibilidad de progreso, con la justicia y con el universalismo.

Pero este libro también va dirigido a cualquiera que mezcla «izquierda» con *woke*, una confusión que desacredita a la izquierda en muchos sentidos y que alcanzó extremos desastrosos cuando muchos criticaron —con toda razón— la celebración del terrorismo de Hamás como un acto de liberación, pero vieron dicha celebración como un fracaso de la izquierda, o, en algunos casos, de la izquierda poscolonial. (Nota al lector: «poscolonial» no es lo mismo que «anticolonial»). Pero uno puede fácilmente oponerse al colonialismo sin suscribir la teoría poscolonial, aunque los poscolonialistas a menudo insinúen que los que no están de acuerdo con ellos quieren volver al Imperio.[2]

Mientras que en los primeros tres capítulos se hablaba de ideas que podían concitar un amplio consenso, este capítulo trata de lo que separa a los liberales de la izquierda. Que esta esté comprometida o no con la revolución mundial es una cuestión de método. (En un mundo que hoy en día está armado hasta los dientes no es un método que muchos elegirían, si bien un crítico me acusó de «no ser más que una socialdemócrata» por no recomendarla). No la recomiendo, en efecto, pero de nuevo en esto no me interesan tanto las estrategias como los supuestos filosóficos. El supuesto que diferencia a la izquierda de cualquier forma de liberalismo

es la idea de que los derechos sociales no son menos derechos humanos que los políticos.

Este supuesto es compartido por la mayoría de los pensadores *woke* y poscoloniales, si bien rechazan los otros tres. Pero, para aquellos que aún no están convencidos de que la vivienda, la sanidad y el ocio son derechos y no privilegios, me gustaría terminar con un esbozo de lo que perdemos cuando los derechos sociales se erosionan. Millones de personas mueren sin recibir atención médica, afectadas por el hambre, en la calle o en barrios marginales, y experimentan la ausencia de educación y cultura. Estos hechos son tan conocidos como voluntariamente ignorados por nosotros. Sin embargo, hasta aquellos de nosotros que disfrutamos de los privilegios de la clase media sufrimos en gran medida la falta de derechos sociales, con frecuencia en mayor grado de lo que creemos.

La creciente rabia que observamos en tantos lugares del mundo es en parte resultado de unas circunstancias muy reales que parecen tener poco que ver con las ideas. Sin embargo, la rabia no está causada solamente por las condiciones, sino por la sensación de que esas condiciones no son necesarias. No hace falta estar muy bien informado sobre las alternativas para saber que esto es así. Las cosas podrían ser de otro modo. Como escribió Hannah Arendt:

> La rabia no es en absoluto una reacción automática ante la miseria y el sufrimiento como tales [...]. Solo brota allí donde existen razones para sospechar que esas condiciones podrían modificarse y no se modifican. Solo cuando nuestro sentido de la justicia se ve afectado reaccionamos con rabia.[3]

Arendt niega que la rabia ante la injusticia sea en sí irracional; para actuar razonablemente, tenemos que sentirnos conmovidos. Si hay algo que nos conmueve más aún que la injusticia es la hipocresía: «Es la apariencia de racionalidad, mucho más que los intereses que hay detrás de ella, lo que provoca rabia».[4]

Los estadounidenses con un alto nivel educativo a veces hablan de Escandinavia con admiración, por considerarla un estado del bienestar utópico, una descripción que no implica necesariamente ni justicia ni derechos. Este ejemplo refuerza la idea de que solo los países pequeños y homogéneos pueden permitirse un sistema con derechos sociales, o sortear los conflictos que este puede traer consigo. Incluso Bernie Sanders alude con más frecuencia a Escandinavia que a Alemania, una sociedad cada vez más diversa y cuarta economía más importante del mundo, y que cuenta con un sistema de derechos sociales que ni siquiera puede llegar a contemplar. Sin embargo, Sanders ha publicado recientemente un libro con título muy apropiado: *It's OK to be Angry About Capitalism* («Es normal que el capitalismo te enfurezca»), donde afirma que su furia va creciendo año a año.[5]

La furia constituye sin duda un factor en la combinación de fuerzas que han conducido al movimiento *woke*. Es evidente que la rabia está justificada, y está especialmente agudizada en Estados Unidos, aunque los que pasan la mayor parte de su vida allí solo se percatan de sus estallidos, como

un tiroteo masivo con un recuento de víctimas más alto de lo habitual o un ataque contra el Capitolio. Adaptamos nuestras vidas a condiciones que no sabemos cómo cambiar. En el caso de un estadounidense que vive fuera del país y vuelve para una visita, el nivel de rabia diario le produce una impresión palpable. Comienza en el aeropuerto, continúa en la carretera y permea hasta el supermercado, dos veces más grande que lo que tendría que ser (¿cuántas marcas de detergente de lavadora se necesitan para confirmar que vives en un país donde las posibilidades son ilimitadas?). Empleamos gran parte de nuestro tiempo en decisiones inútiles que ocultan lo que en realidad sentimos: que las decisiones importantes que rigen nuestras vidas no están en nuestras manos. El transfondo de rabia que esto genera enmascara y al mismo tiempo se alimenta con la música que suena a todo volumen en cualquier restaurante, para garantizar que tengas que gritar a quien está comiendo contigo a fin de poder mantener algo parecido a una conversación.

Gran parte de esa rabia es una respuesta razonable a unas circunstancias profundamente irrazonables, aunque pocos estadounidenses pueden imaginar otras. Y eso es porque no cuentan con lo que otros países ricos llaman «derechos»; una atención sanitaria que pague los medicamentos necesarios para tratar sus enfermedades, bajas por enfermedad que les cubran durante el tiempo que no pueden ir a trabajar, vacaciones y permisos parentales pagados, educación universitaria y guarderías. Los estadounidenses llaman a es-

tas cosas «ayudas», y su concesión o denegación depende de la voluntad del empresario, un concepto claramente diferente al de los derechos. La total ausencia de derechos sociales afecta sobre todo a los más pobres; los que producen y preparan nuestra comida, entregan nuestros paquetes o cuidan de nuestros hijos y ancianos. Pero, incluso en familias moderadamente acomodadas donde los dos progenitores trabajan, sus salarios se ven consumidos por el coste de la educación y de la salud, y su tiempo reducido por tener que llevar en coche a los niños a lugares donde no hay transporte público.

La sensación de precariedad que experimentan obedece a cambios reales en la economía global, pero, en la misma medida, a un sistema económico cuya necesidad de incesante crecimiento en el gasto del consumidor está preparado para alimentar una permanente insatisfacción. Tú puedes tener un piso estupendo, incluso una vivienda en propiedad, pero las mansiones de los famosos salen en la tele mientras ves las noticias. ¿Por qué no vas a poder aspirar a una de esas tú también? Como cualquier agente de publicidad te dirá, las grandes empresas dedican miles de millones de dólares cada año a la producción de envidia (el brillante documental de Adam Curtis, *The Century of the Self*, disponible en línea, describe el conocimiento psicológico que se halla presente en estos esfuerzos). Los que resisten la tentación de la envidia también están forzados a gastar. El ordenador dura como promedio cuatro años; los teléfonos móviles, aún

menos tiempo. Esto no es así por casualidad. Desde 1924, el capitalismo ha dependido de la obsolescencia programada. Fue por entonces cuando una asociación internacional de importantes empresas de electrónica decidió reducir la vida útil de las bombillas, que pasó de ser de dos mil quinientas a mil horas. El principio artesanal de que los productos debían durar lo máximo posible empezó a desmoronarse a partir de ahí. Hoy en día ya contamos con que la mayoría de las cosas que usamos se estropearán poco después de que caduque la garantía. No es de extrañar que incluso la gente relativamente pudiente acuse las embestidas de la inseguridad económica. Hoy puedes tener una casa caliente, comida, conexión a internet e incluso permitirte unas vacaciones cada tanto. Pero ¿sabes cómo arreglártelas si la caldera, la nevera y el ordenador se estropean al mismo tiempo?

Y por más precaria o cómoda que sea la vida individual de cada uno, pocos negarían la emergencia de la crisis climática. Las reacciones políticas, o la ausencia de ellas, no fueron muy racionales mientras el impacto de esa inacción parecía hallarse en un futuro lejano. Mientras la tundra se descongela, los bosques arden y fragmentos de Groenlandia van sumergiéndose en el mar, la inacción ya no solo parece irracional, sino directamente demencial. Las personas superricas, que manejan los resortes del poder, suelen contar siempre con recursos para capear incluso las peores tormentas. Pero no hay suficiente terreno elevado en el planeta para proteger a todos los hombres de Davos y a sus nietos.

A medida que el nivel de los mares se eleva y los incendios descontrolados amenazan con destruir el planeta, las grandes empresas continúan beneficiándose, convenciéndonos para que sigamos comprando caprichos diseñados para autodestruirse y de este modo causar aún más daño a la tierra, al mar y al cielo. En una época en la que algunos niños de diez años pueden darte una conferencia entera sobre las emisiones de carbono, ¿qué es lo que los dueños del universo todavía no son capaces de ver? Resulta tan exasperante esta situación que hacemos lo posible por mirar hacia otro lado, y de este modo nosotros mismos dejamos de contribuir a solucionarla.

No es solo la ausencia de derechos sociales o las leyes sobre el uso de las armas las que hacen que la rabia estalle con tanta fuerza en Estados Unidos, y cada vez más en todas partes. También es reflejo de la disparidad entre las realidades y los mitos del excepcionalismo estadounidense que la mayoría de sus ciudadanos aceptan sin cuestionar, sobre todo si nunca han vivido en cualquier otro lugar. Cualquier político candidato a un cargo expresa su gratitud por vivir en el mejor país del mundo. Si eso sucediera en otros países con tanta frecuencia sospecharíamos de unas tendencias fascistas. Sin embargo, en muchos indicadores nacionales como salud, pobreza, esperanza de vida o alfabetización, Estados Unidos se encuentra por detrás de otras naciones desarrolladas. La violencia racial también es mayor aquí que en cualquier otro país, a menos que este se halle inmerso en

una guerra interna (y, como yo formo parte de ese 40 por ciento de estadounidenses que teme el estallido de una guerra civil, no tengo ni idea de si ya habrá ocurrido para cuando estas palabras aparezcan publicadas). Los millones de estadounidenses blancos que se manifestaron el verano de 2020 demostraron que la indignación por el asesinato continuo de ciudadanos negros no se limita a una tribu. Para los estadounidenses negros, esa indignación nubla cada día de sus vidas. El privilegio más importante que poseen los blancos es que nunca han tenido que dar a nuestros hijos esa Charla con la que se trata de prepararlos para que no acaben siendo víctimas de la violencia policial.

Aunque se dice que el mundo nunca ha estado mejor conectado, incluso los bien conectados estadounidenses pueden estar notablemente desinformados sobre cómo es la vida cotidiana en el resto del mundo. En debates recientes sobre el permiso por nacimiento, los medios estadounidenses han informado de que este es uno de los seis países del mundo que no aplican ninguno. Pero resulta llamativo su silencio, y con frecuencia su falta de información, sobre el alcance de estos derechos en otras partes del mundo. Aunque en las noticias se informe del embarazo de cualquier estrella de cine, todavía no he conocido a ningún estadounidense que sepa que en Alemania se conceden catorce meses de baja remunerada a los nuevos progenitores después de cada nacimiento. A su vez, los medios europeos no están bien informados sobre la ausencia de derechos laborales en

Estados Unidos, en gran medida porque se hallan tan estupefactos ante su salvaje sistema social que no saben ni cómo informar de ello. Cuando en cierta ocasión expliqué a unos colegas alemanes que la mayoría de los estadounidenses no tenían derecho a cobrar una baja por enfermedad en mitad de una pandemia global, su reacción no fue solo la de lamentarlo. No se habrían sorprendido más si les hubiera contado que comemos bebés para desayunar.

Si bien la rabia es especialmente visible en Estados Unidos, puede estallar en cualquier lugar donde se estén erosionando los derechos sociales. Hace una década, los británicos estaban orgullosos de un sistema gratuito de educación superior que ahora ha desaparecido; el Gobierno conservador y su Brexit están socavando el Servicio Nacional de Salud; y una combinación de inflación y austeridad hace que muchos británicos tengan que elegir entre comer o calentarse en invierno. No es necesario ser economista para saber que existen recursos en abundancia para resolver todos estos problemas, si bien los economistas lo han demostrado.[6] Consideremos lo rápido que se desarrolló una vacuna cuando una pandemia global amenazó a la economía mundial; de repente, se encontraron miles de millones para invertir en investigación y desarrollo. Malala Yousafzai calculó que con la cantidad que se invierte en gastos militares durante ocho días al año bastaría para financiar doce años de educación para todos los niños del mundo. Ocho días al año. ¿Sabrían

ustedes cómo actuar una vez conocido este dato? ¿No les indigna su propia impotencia?

En esto Foucault sin duda tenía razón; los resortes del poder son invisibles y nosotros no sabemos cómo accionarlos (este «nosotros» abarca a una gran cantidad de personas. Por ejemplo, a Barack Obama). En las conferencias sobre neoliberalismo que dio en 1979, Foucault defendía que el poder ya no es político sino económico, porque el neoliberalismo ha creado una nueva forma de racionalidad que pone al Estado al servicio de la economía. La libertad de mercado se ha convertido en la base del Estado, por lo que su crecimiento económico es lo primero que se cita cuando se juzga el éxito o fracaso de un país. ¿Sabía Angela Merkel que Foucault estaba hablando por su boca cuando hizo un llamamiento por «una democracia que obedezca a los mercados» (*marktkonforme Demokratie*)? La alternativa serían mercados que cumplieran con los valores democráticos, pero eso no se ha conseguido en todas las décadas transcurridas desde que el orden de un mundo bipolar fue sustituido por el neoliberalismo global; un orden, este último, que es compatible con muchos tipos de organización política, como China ha demostrado tan claramente.

No es una coincidencia que la psicología evolutiva, que plantea la competición constante como el modo natural de la acción humana, se convirtiera en la principal explicación de nuestro comportamiento a partir del fin de la Guerra Fría. La psicología evolutiva pareció proporcionar una base

científica, o al menos un respaldo, para el neoliberalismo emergente como única teoría económica/política que quedó en pie tras la caída del muro de Berlín. Más importantes que las políticas de mercado concretas son sus suposiciones generales sobre la naturaleza humana. El teórico político Richard Tuck escribió: «Aunque los fundadores de la economía moderna, y sus seguidores dentro de la ciencia política, pudieran suponer que estaban trabajando en una investigación "exenta de valores" o "científica", en realidad estaban haciendo filosofía moral».[7] O, como Margaret Thatcher dijo en cierta ocasión: «La economía es el método; el objetivo es cambiar el alma».

¿Han cambiado nuestras almas? El neoliberalismo parte de la premisa de que resulta más fácil entendernos como «hombre económico», u *Homo economicus*, «exclusivamente como un ser que desea la riqueza y que es capaz de juzgar la eficiencia comparativa de los medios para conseguir ese fin». John Stuart Mill, el filósofo que formuló esta definición, añadió enseguida que ningún economista político fue nunca tan insensato como para imaginar que esta podía describir a las personas reales. Tal vez en el siglo XIX pareciera absurdo, pero hoy en día ya no nos sorprenden las referencias al capital humano. Los empleados están gestionados por departamentos de recursos humanos; se nos insta alegremente a desarrollar nuestra propia marca; los niños pequeños ganan millones de dólares tan solo por desenvolver juguetes en YouTube. Recientemente, un inversor bávaro

obtuvo el *copyright* de las iniciales que los soldados romanos pusieron sobre la cruz de Jesús: «INRI». Su idea es desarrollar una línea de productos de camisetas y refrescos, y se sorprendió de que la Iglesia no lo hubiera hecho antes que él. ¿Se acuerdan de Marx, cuyo ateísmo materialista jamás prescindió de cierto carácter reverencial?[8]

Foucault arguyó que el neoliberalismo hacía completo a *Homo economicus*. Lo que para Mill era una abstracción ficticia ha oscurecido hoy en día cualquier otra idea de ser humano. La economía liberal clásica nos veía como consumidores; en la actualidad, somos fundamentalmente emprendedores. La teórica política Wendy Brown lo explica así:

> El neoliberalismo transforma todos los ámbitos y empeños humanos, así como a los propios seres humanos, de acuerdo con una imagen determinada de la economía. Todo comportamiento es un comportamiento económico; todas las esferas de la existencia se enmarcan y se miden en función de unos términos y una métrica económica, incluidas aquellas que no están directamente monetizadas. Según el razonamiento liberal y los dominios sobre los que gobierna, somos exclusivamente, y en todo lugar, *Homo economicus*, lo que en sí mismo tiene históricamente una forma específica [...]. El dominio normativo de *Homo economicus* en todas las esferas significa que no existen motivaciones, impulsos o aspiraciones aparte de las económicas; que, para el ser humano, no existe nada más que la «mera vida».[9]

Para Foucault, la competencia ha sustituido al intercambio como principio básico del mercado, pero no cree que la competición sea algo natural. De ahí que el Gobierno intervenga para fomentar o restablecer la competencia. Como señala Brown, esto tiene consecuencias devastadoras:

> Por encima de todo, la equivalencia constituye tanto la premisa como la norma del intercambio, mientras que la desigualdad es la premisa y el resulta-

do de la competencia. En consecuencia, cuando la racionalidad política del neoliberalismo se materializa por completo, cuando los principios del mercado se extienden a todas las esferas, la desigualdad se convierte en legítima, e incluso normativa, en todas ellas.[10]

Pero incluso sin la desigualdad artificial que por fuerza genera un sistema basado en la competencia, el sobredimensionamiento de *Homo economicus*, que eclipsa cualquier otra esfera de lo humano, conduce a una rabia que es tanto más poderosa cuanto menos conscientes somos de ella. No es necesario ser kantiano para que te moleste que te traten como un simple medio, que es lo que nos pasa a todos a diario.

La descripción que hace Foucault del neoliberalismo no es tanto una revolución económica como moral, si bien disfrazada de un sofisticado sentido común. Su discurso impresiona aún más si pensamos que la reducción de las personas a capital humano apenas acababa de empezar cuando él escribió sobre ella. Pero lo más irritante es su negativa a adoptar un enfoque normativo. El análisis de lo que el neoliberalismo ha hecho con nosotros es tan crítico y contundente que resulta difícil leerlo sin ponerse a levantar barricadas. Ahora bien, Foucault creía que el poder ya no es algo a lo que podamos resistirnos desde una barricada. Sin embargo, sus seguidores están divididos en cuanto a si él creía que el neoliberalismo era algo a lo que había que resistirse.[11] Algunos de sus comentarios parecían acogerlo favorablemente. Para el neoliberalismo, el capital humano es a la vez descriptivo de lo que somos y normativo respecto a lo

que deberíamos ser («Desarrolla tu marca»). Nunca sabremos si Foucault estaba de acuerdo, pero está claro que no nos ha dejado herramientas para rebatirlo.

En el campo de la economía conductual, el neoliberalismo permite que el comportamiento humano a menudo se desvíe del modelo de *Homo economicus*. Sin embargo, las desviaciones consideradas se centran en las formas en que las pasiones y las distorsiones perceptuales no logran maximizar la utilidad como este modelo demanda. El modelo es el ideal; la economía conductual recalca los puntos en los que no llega a satisfacerse. Pero la pregunta de si el modelo nos satisface a nosotros rara vez se plantea. Vimos un movimiento similar cuando la psicología evolutiva reinterpretó el altruismo como un problema. En lugar de cuestionar el modelo, explicó nuestras fallas a la hora de actuar como el modelo predecía afirmando que nuestros detectores de parentesco se dejan engañar (¿detectores de parentesco? ¿En serio?).

El neoliberalismo sostiene que la felicidad humana se ve más realizada a través de mercados no regulados que producen cantidades cada vez mayores de productos desarrollados para entretenernos y diseñados para descomponerse. Si rechazas esta visión y sostienes que las personas tienen más probabilidades de ser felices cuando participan en actividades productivas comunes, posiblemente desestimarán tu opinión, tildándote de viejo hippie o comunista encubierto, a pesar de que este argumento se ve confirmado por todos

los estudios empíricos serios en el campo de la psicología social. Incluso aunque hayamos llegado a creer, utilizando las famosas palabras de Thatcher, que no hay alternativa a un mundo gobernado por la racionalidad económica, su irracionalidad queda demostrada a diario. Thomas Piketty lo resume así: «Cuando a la gente le dicen que no existe una alternativa creíble a la organización socioeconómica y la desigualdad de clase que existe hoy en día, no cabe sorprenderse de que a cambio ponga sus esperanzas en defender sus fronteras e identidades».[12] Parecemos abocados a elegir entre dos tipos de irracionalidad, ninguna de las cuales nos permite ser felices, o siquiera sobrevivir.

Tomemos de nuevo a *The New York Times* como fuente de ejemplos de supuestos filosóficos que todos los días se publican sin cuestionarse. En septiembre de 2023 salió un artículo titulado «Americans are Losing Faith in the Value of Education» («Los estadounidenses están perdiendo la fe en el valor de la educación»).[13] En él se afirma que el número de jóvenes que creen que la educación universitaria es importante descendió de un 74 a un 41 por ciento durante la pasada década, y describe una serie de razones para ello, como la diferencia entre salario y riqueza para los trabajadores con formación universitaria, y cita un estudio en el que se analiza qué se necesita para «ganar la apuesta universitaria»: ¿a quién le sale rentable la universidad y a quién no? Los datos se analizan por especialidad, por capacidad acadé-

mica y por coste de matrícula, y exponen con detalle quién sale ganando y perdiendo en el casino de la educación.

Existe abundante información académica y comparaciones con otras «potencias económicas con una fuerza laboral mejor educada que la nuestra», pero hay una cosa que el artículo no cuestiona en ningún momento: el valor de la educación superior es un valor material. No se dice ni una palabra sobre si forma el carácter; eso es muy del siglo XIX. Ni se hace mención a la preparación para la ciudadanía democrática; a esa izquierda la dejamos atrás en el siglo XX, aunque hoy la necesitemos más que nunca. El artículo presupone que valor es igual a valor de mercado, y lo subraya una vez más al concluir: «Holtz-Eakin y Lee calcularon el coste para la economía estadounidense de los millones de graduados universitarios que prevén que faltarán: 1,2 billones de dólares en pérdidas económicas para el final de la década. Un coste que probablemente compartamos ganadores y perdedores por igual».

Cuando en un artículo sobre el valor de la educación universitaria no se tiene que explicitar que se hace referencia al valor monetario, el neoliberalismo ya ha devorado nuestras almas. Al menos, sugiere que estamos en camino de convertirnos en *Homo economicus*, pero la vida cotidiana a veces nos demuestra que nuestro ser no se limita a lo que los cálculos son capaces de medir. Sin embargo, nos siguen bombardeando con mensajes que nos hacen olvidar. Con mantras como «la responsabilidad para con nuestros accionis-

tas», el neoliberalismo ha encontrado unos suaves tonos moralistas con los que vestir su convicción de que solo los beneficios importan. ¿Quién, después de todo, podría oponerse a la responsabilidad?

Como George Orwell escribió hace mucho tiempo, la mayoría de la gente cree que «Nuestra civilización es decadente y nuestro lenguaje [...]tiene por tanto que formar parte de esta decadencia general. Por consiguiente, cualquier lucha contra el maltrato del lenguaje es un arcaísmo sentimental». Sostiene que lo único que se necesita es poner algo de atención a los malos hábitos que han infectado nuestro lenguaje y nuestro pensamiento por igual. «Si logramos deshacernos de ellos podremos pensar con más claridad, y pensar con claridad es un primer paso imprescindible hacia la regeneración política; por tanto, la lucha contra el mal uso del lenguaje no es baladí, ni atañe exclusivamente a los escritores profesionales».[14]

La transgresión de la lengua es tan ubicua que incluso los que estamos sensibilizados frente a ella solo la percibimos en casos extremos. Uno puede volverse loco si de vez en cuando no desconecta. Es difícil recordar que la publicidad no siempre ha sido tan crucial para la política y tampoco tan extrema en sí misma. Yo me niego a comprar las cajas de arándanos que venden en mi tienda con la etiqueta «La fruta que se preocupa». Ya sé que eso no tendrá impacto en el mercado ni en las cifras de venta, pero a mí me ahorra cabrearme cuando abro la nevera por la mañana. (La fruta no

se preocupa. LA FRUTA NO SE PREOCUPA). Pero no podría evitar que la marca de un baño portátil instalado en la calle donde vivo sea «Cloudlet», lo cual me pareció inocuo hasta que la empresa inició una campaña de marketing que decía «Cloudlet = Amor». Un cínico podría detectar aquí un mensaje oculto: «El amor es una mierda». Sospecho que el eslogan fue simplemente producto de la falta de reflexión. Protestar por ello parece algo sin sentido. No obstante, ¿cómo vamos a esperar que las personas que son bombardeadas todos los días con esta clase de insensateces sean capaces de detectar las noticias falsas?

Son usos de la lengua que aceptamos sin resistencia, aunque a otros sí les prestamos atención. No existe una forma sencilla de decidir cuándo hay que tomar en consideración las normas del idioma y cuándo pueden dejarse de lado, pero es importante saber que los nazis utilizaron la expresión «norma del lenguaje» para referirse a «mentira». La «responsabilidad ante nuestros accionistas» pertenece al idioma que surgió cuando el liberalismo elevó la búsqueda de beneficios hasta el punto de que la única cosa que importa son los resultados trimestrales. No es exactamente mentira, pero sí una distorsión de la verdad que hace más difícil plantear preguntas fundamentales y más fácil aceptar las absurdeces de la publicidad.

Entretanto, las corporaciones que no dejan ni un momento de responsabilizarse de sus accionistas se dieron cuenta de que a algunos de esos accionistas les importaban otras

palabras, y han cambiado su lenguaje en consonancia con ello. Los «sin techo» se han convertido en «personas sin hogar», la gente que no puede andar son personas con «diversidad funcional» y los que eran esclavos ahora son «personas esclavizadas». Estos cambios lingüísticos pretenden expresar respeto hacia las personas que nombran. Pero una persona sin hogar no está mejor que una persona sin techo; en todo caso, este lenguaje suavizado solo hace que su condición suene menos penosa. Estar sin techo es más profundo, y peor, que estar sin vivienda, y la dureza del lenguaje así lo reflejaba. Del mismo modo, «persona esclavizada» atenúa la condición de esclavitud. Aunque hoy en día no hacen falta recordatorios, los que compraban y vendían hombres y mujeres no los consideraban personas. A veces la lengua puede hacer tanto daño como las circunstancias que describe; en otras ocasiones, falsea la realidad de sus términos. En torno al cambio de milenio, los anglohablantes empezaron a sustituir la palabra «problema» por «asunto», como si los problemas pudieran resolverse con palabras que suenen mejor. Pero si un ser querido experimenta un asunto médico, tiene un problema, tal vez uno que ponga en peligro su vida, por mucho que se le quiera quitar hierro al asunto.

Los lenguajes están cambiando permanentemente, y resuelven los problemas de formas también distintas. El lenguaje inclusivo en alemán o en inglés funciona de formas opuestas. Mientras que Liz Truss en alemán era llamada

«primera ministra», la palabra utilizada en inglés para Meghan Markle era «actor». Como anglohablante nativa, odio aceptar la actual propuesta alemana, financiada por un decreto gubernamental, de que quien evite usar locuciones como «ciudadanos y ciudadanas» es irremediablemente sexista (escritores y escritoras, panaderos y panaderas. Y así *ad infinitum*). Mis propias intuiciones lingüísticas apuntan en el sentido contrario; si las profesiones son de género neutro, dotarlas de género tiene algo de sexista. Requiere un esfuerzo entender que alguien educado en un lenguaje distinto tendrá diferentes intuiciones, no solo sobre lo que es gramaticalmente correcto e incorrecto, sino sobre qué formas gramaticales se asocian con aciertos o errores políticos. Lo anterior no es más que un ejemplo de los muchos posibles. Hay casos en el que dos personas con objetivos similares, como abordar el sexismo presente en el idioma, pueden discrepar en cuanto a la solución. Es un tipo de desacuerdo con el que cada una de ellas podría vivir sin problemas si no fuera por el hecho de que la línea entre desacuerdo y daño se ha vuelto difícil de trazar.[15]

Hace tiempo que sabemos que lo personal es político, pero cuando solamente lo personal es político es que hemos renunciado a la esperanza. Cambiar los pronombres quizá se perciba como un cambio radical, pero la vehemencia de los argumentos *woke* sobre la importancia de los pronombres es la expresión de personas que temen poseer escaso poder para cambiar cualquier otra cosa. Yo he defendido

aquí que tenemos la obligación de esperar algo más. El argumento es sencillo: si carecemos de esperanza, no podemos actuar con convicción y energía. Y si no podemos actuar, todas las predicciones de los agoreros se harán realidad.

Los *woke* anhelan el progreso tanto como yo, y muchos que rechazan la idea de progreso se levantan cada mañana para trabajar por el cambio social. No se dan cuenta de hasta qué punto les lastran las perspectivas teóricas que sostienen; en gran parte, creo, por la oscuridad con la que se presentan esas perspectivas. Adentrarse en su prosa es un trabajo arduo, pero, incluso cuando haces el esfuerzo, sus afirmaciones son objeto de reiterados juegos de manos. Si atacas un punto de vista normativo, te dicen que es simplemente descriptivo. Si alertas sobre el uso que hace Schmitt del término «enemigo» o el de «egoísta» por parte de la psicología evolutiva, te tildan de simplista; «¿es acaso porque los teóricos sofisticados no son tan vulgares como para usar las palabras como los demás solemos hacerlo?». De modo que merece la pena volver a Trasímaco para rastrear las versiones más crudas de estas ideas, despojadas de elegantes y confusos adornos. Cuando lo hacemos, lo que vemos es un conjunto de posturas que surgen a partir de unas esperanzas decepcionadas.

¿Hay que renunciar al universalismo porque el universalismo se haya utilizado para disfrazar intereses particulares?

¿Hemos de abandonar la búsqueda de la justicia porque tras las reivindicaciones de justicia se hayan ocultado a veces reivindicaciones de poder?

¿Debemos dejar de albergar esperanza en el progreso porque los pasos hacia el progreso tengan a veces terribles consecuencias?

Las decepciones son reales y a veces devastadoras. Pero en lugar de enfrentarse a ellas, la teoría a menudo las interpreta como parte estructural del universo, creando una sinfonía de la sospecha que se ha convertido en la música de fondo de la cultura occidental contemporánea.

Sería absurdo afirmar que todos los que han escuchado esta música están versados en psicología evolutiva o en el trabajo de Carl Schmitt. Pero incluso aquellos que nunca han abierto un libro de filosofía nadan en esas corrientes ideológicas que nos rodean. Las ideologías florecen porque la gente quiere explicaciones generales de cómo funciona su mundo, y cuanto más simples mejor. Las ideologías contemporáneas dominantes se combinan para crear un universalismo fraudulento que reduce toda la complejidad del deseo humano al ansia de riqueza y poder. Basándose, según afirma, en la economía, la filosofía y la biología, la ideología del interés propio condena cualquier otro motivo de la acción humana a no ser más que mero autoengaño o cínica manipulación. Líderes de derechas como Andrew Breitbart y Mike Czernowitz son abiertamente partidarios de estos puntos de vista, lo cual al menos es coherente desde un

punto de vista intelectual. Como Czernowitz explicó en *The New Yorker*: «Mira, yo leí teoría posmodernista en la universidad. Si todo es relato, entonces necesitamos alternativas al relato dominante. —Sonrió—. Yo no tengo pinta de leer a Lacan, ¿verdad?». En un acto de apropiación menos consciente, muchos de los *woke* han inhalado esta ideología, aunque esté en total desacuerdo con sus mejores objetivos morales.

Una cálida mañana de octubre, mientras acababa este libro, me tomé un descanso para encontrarme con el autor y activista indio Harsh Mander en una cafetería de Berlín. La incansable lucha no violenta de Mander por los derechos de las personas marginadas en su país natal le ha valido una nominación para el Premio Nobel de la Paz, así como una serie de amenazas de muerte. Mander compara el silencio de la mayoría de la gente ante el linchamiento de musulmanes en la India actual con la indiferencia de los alemanes hacia la violencia contra los judíos en la década de 1930. Al descubrir cuántas convicciones compartíamos, me preguntó sobre qué estaba escribiendo en ese momento. Le expliqué mis afirmaciones sobre el progresivo abandono de tres principios esenciales para la izquierda: el compromiso con el universalismo, una distinción clara entre la justicia y el poder y la posibilidad del progreso.

Mander se mostró de acuerdo y sugirió un cuarto principio: el compromiso con la duda. Algunos colegas marxistas le habían preguntado varias veces por qué él no era comunista, teniendo en cuenta su férreo compromiso con los de-

rechos sociales y económicos universales. Su respuesta fue sencilla: no podía suscribir ningún movimiento que le exigiera dejar de cuestionar las cosas. «El hinduismo tiene enormes problemas», continuó. Debido a sus esfuerzos por parar la opresión hindú sobre los musulmanes, el gobierno de Modi le ha acusado de terrorismo. «Pero tiene una cosa que las religiones abrahámicas no tienen: todos sus dioses y diosas nos muestran la necesidad de la duda».

Desde luego, la duda fue fundamental para la Ilustración, a cuyos pensadores les habría hecho gracia saber que compartían algo con los politeístas hindúes. Gottfried Ephraim Lessing escribió que prefería la eterna búsqueda de la verdad a la verdad misma. Ninguna religión puede poner fin a la violencia, como los recientes sucesos en la India y en el Myanmar budista han dejado bien claro. Pero atemperar el compromiso respecto de nuestros principios más profundos con la duda sobre su aplicación podría evitar mucho daño. Nada resulta más absurdo, en este momento de la historia, que el hecho de que un progresista descarte las ideas de otro por diferencias sobre lo que se considera o no discriminación.

Mientras escribo esto, la mitad de los estadounidenses encuestados quieren reelegir a un hombre que no solo fue acusado de 51 delitos, sino que ha anunciado a bombo y platillo sus intenciones de desmantelar las instituciones democráticas fundamentales del país. India también está a punto de reelegir a una persona que piensa que los dere-

chos humanos son una invención europea que una excolonia puede ignorar tranquilamente. La situación en Israel es tan volátil que no me atrevo a adivinar si su líder habrá conseguido librarse de ir a la cárcel tras socavar la ley israelí y librar una guerra contra miles de palestinos para cuando este libro salga publicado. Que cada uno escoja el ejemplo que quiera. Ha llegado el momento de dejar de hablar de tendencias «autoritarias» y «antidemocráticas». Utilizo las palabras «proto» y «fascista» con precaución. Si esperamos hasta que se construyan campos de concentración para llamar a los protofascistas lo que son, será demasiado tarde para poder detenerlos.

Es el momento de un frente popular.

A menudo se recuerda que los nazis llegaron al poder a través de unas elecciones democráticas, pero no consiguieron una mayoría hasta que ya estuvieron en el poder. Si los partidos de izquierda hubieran estado dispuestos a formar un frente popular, como recomendaban algunos pensadores, desde Einstein hasta Trotski, el mundo podría haberse ahorrado su peor guerra. Las diferencias que dividían a los partidos eran reales; habían provocado incluso el derramamiento de sangre. Pero, aunque el Partido Comunista estalinista no fuera capaz de verlas, esas diferencias palidecían comparadas con la diferencia entre los movimientos universales de izquierdas y la visión tribal del fascismo.

No nos podemos permitir caer en otro error similar.

Agradecimientos

Este libro comenzó en abril de 2022 como la Conferencia Ashby/Tanner en la Universidad de Cambridge: agradezco a mis anfitriones de Clare College, especialmente a George van Kooten y Alan Short, esa oportunidad que me obligó a elaborar unos pensamientos que llevaban varios años bullendo en mi cabeza. Samuel Garrett Zeitlin fue uno de los analistas de la conferencia, y me siento en deuda con él por los trascendentes y extensos comentarios que más adelante me proporcionó para el libro.

Este libro es reflejo de muchas conversaciones mantenidas con mi amigo Todd Gitlin, ya fallecido. En septiembre de 2020, inquietos por los acontecimientos que he descrito aquí, comenzamos a reunirnos una vez por semana, por Zoom, con la intención de escribir un libro. Este no es el libro que habríamos escrito juntos, que estaba exclusivamente centrado en el universalismo. Aquel libro habría añadido perspectivas sociológicas, que era el campo de Todd, a mis perspectivas filosóficas. Sin embargo, mis pensamientos sobre la promesa y los fracasos de la izquierda le deben mucho a veinte años de amistad, truncada por la muerte de Todd. Su sensata, juiciosa e infatigable voz se echa dolorosamente de menos.

Algunos amigos tuvieron la amabilidad de comentar versiones manuscritas de este libro. Mi más sincero agradecimiento a Lorraine Daston, Wendy Doniger, Sander Gilman,

Eva Illouz, Philip Kitcher, Carinne Luck, Sophie Neiman y Ben Zachariah por sus muchas y atentas sugerencias, también por las que no acepté. Escribir este libro implicaba buscar formas de crítica que fueran claras pero constructivas; incisivas, pero no hirientes. Si lo he conseguido o no, queda a juicio de otros.

Es poco probable que me hubiera decidido a ampliar una conferencia hasta el punto de convertirla en un libro si no fuera por la oportunidad de volver a trabajar con Ian Malcolm, que editó mi libro *El mal en el pensamiento moderno* hace veinte años. Ian es, sencillamente, el mejor editor que he conocido en mi vida, y he contado con sus lúcidas críticas e ilimitados ánimos tanto en este libro como en el anterior.

Como siempre, la sabiduría y el constante apoyo de mi agente, Sarah Chalfant, han sido cruciales para mantenerme concentrada y con los pies en la tierra.

Los editores suelen mostrarse satisfechos cuando los autores escriben prólogos o epílogos para nuevas ediciones, pero muestran menos entusiasmo cuando estos proponen añadir fragmentos de texto a una obra ya terminada. Por ello agradezco a Polity Press por brindarme la oportunidad de actualizar este libro, al menos hasta el 19 de noviembre de 2023. Esto también me permitió extenderme en algunas afirmaciones que habían confundido a algunos lectores y revisores de la primera edición, así que estoy en deuda con esos malentendidos. Finalmente, agradezco a Dominic Bon-

figlio su investigación experta y su crítica reflexiva, las cuales me fueron de inmenso valor mientras revisaba el texto.

Introducción

[1] Thomas Piketty, *Time for Socialism: Dispatches from a World on Fire*, New Haven, Yale University Press, 2021. [Hay trad. cast.: *¡Viva el socialismo!*, Barcelona, Deusto, 2021].

[2] Thomas Piketty, *Capital and Ideology*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2020. [Hay trad. cast.: *Capital e ideología*, Barcelona, Deusto, 2021].

[3] Véase el más reciente Kenan Malik, *Not So Black and White, Hurst and Company*, 2023, pp. 202-206.

[4] Barbara Smith, en Olúfémi O. Táíwò, «Identity Politics and Elite Capture», *Boston Review*, 7 de mayo de 2020.

[5] Touré Reed, *Toward Freedom: The Case Against Racial Reductionism*, Londres, Verso, 2020.

[6] <https://www.mckinsey.com, 2021>.

[7] *The New York Times*, 23 de enero de 2020.

[8] Rokhaya Diaollo, *The Washington Post*, 21 de octubre de 2023.

[9] Diaollo, *ibid*, 9 de octubre de 2023.

[10] Diaollo, carta al autor, 22 de agosto de 2023.

[11] Para libros que contienen más ejemplos veánse, en inglés, Campbell y Manning, Malik, McWhorter, Pluckrose y Lindsay; en alemán, Cheeba y Mendel, Nida-Rumelin, Stegemann.

[12] Susan Neiman, *Evil in Modern Thought*, publicado originalmente en 2002, edición de Princeton Classics, 2015. [Hay trad. cast.: *El mal en el pensamiento moderno*, Madrid, FCE, 2012].

[13] Como Bruno Latour propuso en «Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern», en *Critical Inquiry*, invierno de 2004.

[14] (Barbara Fields en conversación con Ta-Nahesi Coates, The Graduate Center at CUNY, 14 de marzo de 2013).

[15] *The Atlantic*, 23 de marzo de 2023.

1. Universalismo y tribalismo

[1] Kwame Anthony Appiah, *The Lies that Bind: Rethinking Identity*, Nueva York, Liveright, 2018.

[2] Benjamin Zachariah, *After the Last Post: The Lives of Indian Historiography*, Berlín y Boston, De Gruyter Oldenbourg, 2019.

[3] YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=3qkOU XkBNS4&ab_-channel=RyanLong>.

[4] Véase Susan Neiman, *Heroism for an Age of Victims*, Nueva York, Liveright, próxima publicación.

[5] <https://edition.cnn.com/2022/03/10/us/jussie-smollettsentencing-trial/index.html>.

[6] Gil Ofarim, <https://www.spiegel.de/panorama/justiz/ gil-ofarim-muss-sich-ab-oktober-in-leipzig-vor-gericht-verantworten-a-f6996243-62d7-4fd8-af1a-c735ae 8af9d0>.

[7] Jean Améry, *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*, Bloomington, Indiana University Press, 1980. [Hay trad. cast.: *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-Textos, 2004].

[8] Olúfémi O. Táíwò, *Elite Capture: How the Powerful Took Over Identity Politics (And Everything Else)*, Chicago, Haymarket Books, 2022, p. 20.

[9] Miranda Fricker, «Feminism in Epistemology: Pluralism without Postmodernism», en Fricker y Jennifer Hornsby, eds., *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 146-165. Véase también Fricker, *Epistemic Justice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[10] Véanse más argumentos al respecto en Omri Boehm, *Radikal Universalismus*, Berlín, Ullstein, 2022.

[11] Véase Anthony Lerman, *Whatever Happened to Antisemitism?* Pluto Press, 2022. Una versión corta de la información más reciente puede encontrarse aquí: <https://www.thenation.com/article/ world/israel-gaza-intelligence-cyber->.

[12] Véase una argumentación especialmente matizada en Karen E.Fields y Barbara J. Fields, *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*, Londres, Verso, 2012.

[13] James Q. Whitman, *Hitler's American Model: The United States and the Making of Nazi Race Law*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

[14] Jean-Paul Sartre, «Materialism and Revolution», en *Literary and Philosophical Essays*, Nueva York, Collier Books, 1962.

[15] Ato Sekyi-Otu, *Left Universalism, Africacentric Essays*, Nueva York, Routledge, 2019.

[16] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 1996. [Hay trad. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014].

[17] Joseph de Maistre, en Richard A. Lebrun, ed., Isaiah Berlin, intr., *Considerations on France*, Nueva York, Cambridge University Press, 1994. [Hay trad. cast.:*Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Guillermo Escolar, 2016].

[18] Véase Raphael Gross, *Carl Schmitt and the Jews*, Madison, University of Wisconsin Press, 2007.

[19] Véase Bettina Stangneth, Eichmann Before Jerusalem, Knopf, 2014.

[20] Véase Mark Lilla, *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, Londres, HarperCollins, 2017. [Hay trad. cast.: *El regreso liberal*, Barcelona, Debate, 2021].

[21] Kenan Malik, *op. cit.*, p. 222.

[22] Thomas Keenan, «Or Are We Human Beings?», en *e-flux*, 2017.

[23] Eleanor Roosevelt, *On the Adoption of the Universal Declaration of Human Rights*, discurso del 9 de diciembre de 1948 en París.

[24] Naciones Unidas, Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, 2018.

[25] «A Flawed History of Humanity» (reseña de David Graeber y David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*), Persuasion, 19 de noviembre de 2021.

[26] Marqués de Sade, *Juliette*; véase también Neiman, *Evil in Modern Thought*, Princeton, Princeton University Press, edición clásicos, 2015. [Hay trad. cast.:*El mal en el pensamiento moderno*, Madrid, FCE, 2012].

[27] Jean-Jacques Rousseau, *First and Second Discourses Together with the Replies to Critics and the Essay on Language*, Victor Gourevitch, ed. y trad., Londres, HarperCollins, 1986.

[28] Denis Diderot, en Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003. A quienes deseen profundizar con más detalle en las afirmaciones que hago aquí les recomiendo este sobresaliente libro de Muthu.

[29] Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, tercer artículo: «El derecho de

ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad»,<earlymoderntexts.com>.

[30] Diderot, en Muthu, *op. cit.*

[31] Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017. [Hay trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Austral, 2016].

[32] Immanuel Kant, en Emmanuel Chukwudi Eze, *Race and the Enlightenment: A Reader*, Cambridge, MA, Blackwell, 1997.

[33] *Ibid.*

[34] Jean-Paul Sartre, introducción a Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove Press, 2005.

[35] Aurobindo Ghose, en Pankaj Mishra, *From the Ruins of Empire: The Revolt Against the West and the Remaking of Asia*, Harmondsworth, Penguin, 2013, p. 223.

[36] Tzvestan Todorov, «Lévi-Strauss», en Mark Lilla, ed., *New French Thought: Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 38–53.

[37] Existe una literatura cada vez más amplia sobre este tema. Véanse, entre otros, los artículos en Katrin Fliksschuh y Lea Ypi, *Kant's Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford University Press, 2014.

[38] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 4.ª ed., Oxford, Wiley-Blackwell, 2009. [Hay trad. cast.:*Investigaciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 2021].

[39] Exodus 22:21, Dr. Joseph Herman Hertz, ed. y trad., The Soncino Press, 1960.

[40] Amílcar Cabral, citado en Táíwò, *op. cit.*, p. 82.

[41] Sekyi-Otu, *op. cit.*, p. 6.

[42] Olúfémi O. Táíwò, *Against Decolonialization: Taking African Agency Seriously*, Londres, C. Hurst & Co., 2022, p. 6.

[43] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press, 2008. [Hay trad. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009].

[44] Sekyi-Otu, *op. cit.*, p. 169.

[45] Amílcar Cabral, *National Liberation and Culture*, en P. Williams y L. Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Londres, Routledge, 1994.

[46] *Cabralista* (película).

[47] Sekyi-Otu, *op. cit.*, p. 14.

[48] Véase Zachariah, *op. cit.*

[49] Aimé Césaire, *Letter to Maurice Thorez*, París, Editions Présence Africaine, 1957.

2. Justicia y poder

[1] Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1998.

[2] Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

[3] Michael Walzer, «The Politics of Michel Foucault», *Dissent*, 1982.

[4] Michel Foucault, «Nietzsche, Genealogy and History», en *Language, Countermemory and Practice*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1980. [Hay trad. cast.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1988].

[5] <https://michel-foucault.com/2019/05/01/highly-citedresearchers-h100-foucault-at-number-1-2019/>.

[6] Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham y Londres, Duke University Press, 1995.

[7] Edward Said, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1994, p. 31. [Hay trad. cast.: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Debate, 2018].

[8] Michel Foucault, «Truth and Power», en Gordon Colin, ed., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Nueva York, Vintage, 1980.

[9] *Ibid.*

[10] YouTube, Foucault y Noam Chomsky, <https://www. youtube.com/watch?v=3wfNl2L0Gf8&t=796s&ab_channel= withDefiance>.

[11] Walzer, *op. cit.*

[12] Susan Neiman, *Moral Clarity: A Guide for Grownup Idealists*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

[13] Mark Lilla, «The Enemy of Liberalism», en *The New York Review of Books*, 15 de mayo de 1997.

[14] Paul Piccone, entrevista, en *Telos*, otoño de 1999.

[15] Scott G.McNall, en *Fast Capitalism*, Volumen 5, Ensayo 1, 2009.

[16] Alan Wolfe, *The Future of Liberalism*, Vintage, 2009, p.141. Véase también Richard Wolin, «The Cult of Carl Schmitt» en *Liberties*, 2022.

[17] Samuel G. Zeitlin, «Indirection and the Rhetoric of Tyranny: Carl Schmitt's *The Tyranny of Values 1960-1967*», en *Modern Intellectual History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021. Véase también Bill Scheurman, «Carl Schmitt and the Nazis», en *German Politics and Society*, N.º 23, verano de 1991 y Mark Neocleous, «Perpetual war, or 'war and war again': Schmitt, Foucault, Fascism», en *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 22 n.º 2, Sage Publications, 1996.

[18] Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Berlín, Suhrkamp, 1969. [Hay trad. cast.: Minima moralia. *Reflexiones sobre la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004].

[19] Carl Schmitt, «Amnestie – Urform des Rechts», en *Stuttgart: Christ und Welt*, 1949.

[20] Schmitt, *The Concept of the Political*, *op. cit.*, pp. 27-28.

[21] Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus: Erfahrung aus der Zeit 1945-1947*, Cambridge, Polity, 2017. [Hay trad. cast.:*Ex captivate salus*, Madrid, Trotta, 2010].

[22] Schmitt, *The Concept of the Political*, *op. cit.*, p. 33.

[23] Véase George Schwab, «Carl Schmitt Hysteria in the US», en *Telos*.

[24] Véase Susan Neiman, «Antimodernismus: Die Quelle allen Unglücks?», en *Die Zeit*, 2016.

[25] Citado en Zeitlin, *op. cit.*

[26] Carl Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, Berlín, Duncker und Humblot, 2020. [Hay trad. cast.: *La tiranía de los valores*, Granada, Comares, 2010].

[27] Contra este punto de vista, véase Richard Wolin, *Heidegger in Ruins: Between Philosophy and Ideology*, Nueva York, Yale University Press, 2023.

[28] Chantal Mouffe, *For a Left Populism*, Verso, 2018.

[29] Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso,1993.

[30] Véase Susan Neiman, *Moral Clarity*, Harcourt, 2008.

[31] Véase Schwab, *op. cit.*

[32] Rousseau, *Second Discourse*.

[33] Erika Lorraine Milam, *Creatures of Cain: The Hunt for Human Nature in Cold War America*, Princeton, Princeton University Press, 2019, p. 274.

[34] Clifford Geertz, reseña de Donald Symons, *The Evolution of Human Se-*

xuality, en *The New York Review of Books*, 24 de enero de 1980.

[35] Richard Alexander, citado en Philip Kitcher, *Vaulting Ambition: Sociology and the Quest for Human Nature*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1987, p. 274.

[36] Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin: Reflections on Natural History*, Nueva York y Londres, W.W. Norton & Company, 1992, p. 258. [Hay trad. cast.: *Desde Darwin. Reflexiones sobre historia natural*, Barcelona, Crítica, 2018].

[37] Kitcher, *op. cit.*, p. 256.

[38] *Ibid.*, p. 435.

[39] A. Leah Vickers y Kitcher, «Pop Sociobiology Reborn: The Evolutionary Psychology of Sex and Violence», en Cheryl Brown Travis, ed., *Evolution, Gender and Rape*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2003, p. 2.

[40] David Barash, citado en Kitcher, *op. cit.*

[41] Mary Midgley, *Evolution as a Religion*, Londres, Routledge Classics, 2002, p. 137.

[42] Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Londres, Penguin, 1995, pp. 155-156. [Hay trad. cast.: *Sobre la naturaleza humana*, Madrid, FCE, 1983].

[43] Steven Pinker, «The Moral Instinct», en Hilary Putnam, Susan Neiman y Jeffrey Schloss, eds., *Understanding Moral Sentiments: Darwinian Perspectives?*, Nueva York, Transaction Publishers, 2014, p. 69.

[44] Midgley, *op. cit.*, p. 152.

[45] Kitcher, *op. cit.*, p. 403.

[46] Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, Penguin, 2012, pp. 39, 43.

[47] Midgley, *op. cit.*, p. 152.

[48] Robert Wright, *The Moral Animal: Why We Are The Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology*, Nueva York, Vintage, 1994.

[49] Véase la entrevista de la CNN con John Kelly, el ex jefe de gabinete de Trump, el 3 de octubre de 2023.

3. Progreso y ruina

[1] Hannah Arendt, *On Violence*, Oxford, Harcourt, 1970, p. 82. [Hay trad. cast.: *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2018].

[2] Martha Nussbaum, «Professor of Parody The New Republic», 1994.

[3] Michel Foucault, «What is Enlightenment?», en P. Rabinow, ed., *The Fou-*

cault Reader, Nueva York, Pantheon, 1984.

[4] Foucault, «Nietzsche, Geneaology, History», *op. cit.*, p. 151.

[5] Jean Améry, *Werke VI*, p. 214.

[6] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Londres, Penguin, 2020. [Hay trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 2022].

[7] Jean Améry, «Michel Foucault's Vision des Kerker-Universums», en *Merkur*, Stuttgart, Klett-Cotta, abril de 1977.

[8] Michael C. Behrent, *Liberalism without Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

[9] Citado en Raymond Tallis, *Enemies of Hope: A Critique of Contemporary Pessimism*, Nueva York, St. Martin's Press, 1999, p. 67.

[10] Foucault, *Language, Countermemory and Practice*, *op. cit.*, p. 227.

[11] En Susan Neiman, *Moral Clarity, Heroism in an Age of Victims*.

[12] Véase también Malik, *op. cit.*, pp. 236-238.

[13] Rousseau, *Emile, or: On Education*, Nueva York, Basic Books, 1979. [Hay trad. cast.:*Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 2011].

[14] Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on Inequality*, en Gourevitch, ed., *op. cit.*

[15] Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. [Hay trad. cast.: *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2007].

[16] McNall, *op. cit.*

[17] Clive Staples Lewis, «Introduction», en *Athanasius*, *On the Incarnation*, Kentucky, GLH Publishing, 2018.

[18] Philip Kitcher, *Moral Progress*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

[19] Susan Neiman, *Learning from the Germans: Race and the Memory of Evil*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2019.

[20] *Ibid.*, cap. 2.

[21] Véase Hamburger Institut für Sozialforschung (HG), *Eine Ausstellung und Ihre Folgen*, Hamburger Edition, 1999.

[22] Véase Neiman, «Historical Reckoning Gone Haywire», en *The New York Review of Books*, 19 de octubre de 2023.

[23] Neil MacGregor, *The Guardian*.

[24] Véase una excepción reciente en Reed, *op. cit.*

[25] Bryan Stevenson, entrevista en Neiman, *Learning from the germans: Race and the Memory of Evil*, *op. cit.*, cap. 8.

[26] Reed, *op. cit.*

[27] Noam Chomsky, entrevista con David Barsamian, en *The Nation*, 11 de octubre de 2022.

[28] Midgley, *op. cit.*, p. 170.

4. ¿Qué es la izquierda?

[1] Duke University Press, 2022.

[2] Véase Benjamin Zachariah, *The Postcolonial Volk*, Polity, próximamente en 2025.

[3] Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 63.

[4] *Ibid.*, p. 66.

[5] Bernie Sanders, *It's OK to be Angry About Capitalism*, Crown, 2023.

[6] Véase un ejemplo en Piketty, *ibid.*, y Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013. [Hay trad. cast.: *El capital en el siglo XXI*, Madrid, FCE, 2015].

[7] Richard Tuck, «The Rise of Rational Choice», en *European Journal of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 587.

[8] Karl Marx, *Manifiesto comunista*, «Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado».

[9] Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Nueva York, Zone Books, 2015.

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*, Stephen W. Sawyer y Daniel Steinmetz-Jenkins, eds., *Foucault, Neoliberalism and Beyond*, Londres, Rowman and Littlefield, 2019, y Daniel Zamora y Michael C. Behrent, *Foucault and Neoliberalism*, Polity Press, 2015.

[12] Piketty, *Capital and Ideology*, *op. cit.*

[13] Paul Tough, *The New York Times*, 5 de septiembre de 2023.

[14] George Orwell, «Politics and the English Language», publicado originalmente en 1946 para el diario *Horizon*.

[15] Esta formulación fue sugerida por Emily Dische-Becker.

[*] La Reconstrucción fue la época posterior al final de la guerra de Secesión estadounidense, que duró desde 1865 hasta 1877. Durante estos años se abolió la esclavitud y se añadieron unas enmiendas a la reciente Constitución para garantizar la igualdad de derechos de los esclavos recién liberados. Estos cambios, no obstante, levantaron a una serie de fuerzas reaccionarias en el Sur (incluyendo el Ku Klux Klan) que devolvieron el poder y la supremacía a los blancos a través de la violencia. *(N. de la T.)*

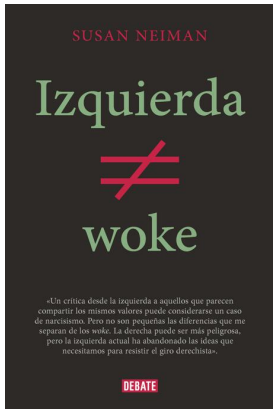
[*] Manifestaciones y disturbios causados a partir de la redada policial que tuvo lugar en la madrugada del 28 de junio de 1969 en el bar Stonewall Inn, en Nueva York, contra la comunidad LGTB. *(N. de la T.)*

[*] Mito pseudohistórico que afirma que la causa sureña durante la guerra de Secesión era justa y heroica. Entre otras cosas, contemplaba el régimen de esclavitud como algo positivo para los esclavos, pues los proveía de trabajo, comida y techo. *(N. de la T.)*

[*] Estatua de un soldado confederado genérico situada en Charlottesville, Virginia, que fue derribada el 12 de septiembre de 2020. *(N. de la T.)*

«Para Neiman, la filosofía es un arte marcial. Su aguda defensa de que *woke* no significa *izquierda*, porque esta última es universalista mientras que lo *woke* es tribalismo revestido de progresismo, suscitará un debate muy necesario».

«Ivan Krastev



La derecha ha conseguido que el término *woke*se asocie peyorativamente al comportamiento y las políticas de la izquierda global hasta el punto de desdibujar sus límites y volverlos casi sinónimos, algo que, según advierte Susan Neiman, no solo es incorrecto sino también muy peligroso.

Este ensayo rastrea magistralmente las raíces intelectuales de lo *woke* y muestra no solo que sus ideas están basadas en falsas asunciones sobre pensadores como Foucault o Schmitt, sino que además entran en conflicto con los posicionamientos capitales en los que se ha basado la izquierda en los últimos siglos: un compromiso con el universalismo, la firme distinción entre justicia y poder y la confianza en el pro-

greso. Si no toma ahora la firme decisión de volver su mirada hacia estos valores, la izquierda seguirá socavando su esencia y sus objetivos, y derivando inexorablemente hacia la derecha. A largo plazo, corre el riesgo de convertirse en aquello contra lo que ha luchado siempre.

«Una de las pensadoras más cautas y con principios más firmes de la auténtica izquierda. Con este alegato apasionado y lleno de matices presta un gran servicio a lectores de todas las tendencias. Si queremos una alianza de conservadores, liberales y progresistas para defendernos de una extrema derecha cada vez menos democrática, la lucidez es nuestra únicaesperanza. Una intervención urgente y poderosa en una de las luchas más acuciantes de nuestro tiempo».

Thomas Chatterton Williams

La crítica ha dicho:

«Provocador y perspicaz; seguro que suscitará polémica

Joyce Carol Oates

«Lo *woke* exige que las naciones y los pueblos se enfrenten a sus historias criminales, y a menudo, en el proceso, concluye que toda historia es criminal. Neiman critica los textos pioneros de este tipo de visión, y añade que el problema es que *quienes han aprendido en la universidad a desconfiar de toda pretensión de verdad dudarán a la hora de reconocer la falsedad*».

John McWhorter, *The New York Times*

«Neiman recuerda a la izquierda la importancia de los valores universalistas. Su claridad de pensamiento y expresión, unida a su bella prosa, hacen de este libro una lectura obligada para cualquier persona preocupada por la igualdad y la justicia».

Stephen Bush, *Financial Times*

«La defensa breve, punzante y brillantemente articulada de Neiman es en esencia un llamamiento a quienes se consideran de izquierdas para que recuerden la distinción entre escepticismo y cinismo».

The New York Review of Books

«Esclarecedor y estimulante».

The Irish Times

«Un libro incisivo y crucial para el futuro de la izquierda».

Vancouver Sun

«Un soplo de aire fresco en tiempos sombríos. Al defender con calma pero con fuerza los principios de universalismo y progreso que una vez definieron a la izquierda, nos ofrece un contrapunto al estrecho tribalismo que amenaza con descarrilar la política progresista».

Vivek Chibber, Universidad de Nueva York

Susan Neiman (Atlanta, 1955) es una filósofa y escritora estadounidense cuyas áreas de reflexión son la Ilustración, la filosofía moral, la metafísica y la política. Es autora de libros como *Why Grow Up? Subversive Thoughts for an Infantile Age, Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, premio de la Association of American Publishers en 2002, o *Slow Fire: Jewish Notes from Berlin*, por el que obtuvo el premio PEN en 1993. Escribe artículos sobre cultura y política para medios como *The New York Times, The Boston Globe, The Globe and Mail, Dissent, Die Zeit, Frankfurter Allgemeine Zeitung* y *Freitag*. Estudió Filosofía en la Universidad de Harvard, donde se doctoró en 1986 bajo la dirección de John Rawls y Stanley Cavell. Fue profesora de Filosofía en Yale y en la Universidad de Tel Aviv. En 2000 asumió su cargo actual de directora del Foro Einstein de Potsdam. Es miembro de la American Philosophical Society y de la Berlin-Brandenburg Akademie der Wissenschaften.

Título original: *Left Is Not Woke*

Primera edición: enero de 2024

© 2023, Susan Neiman

Todos los derechos reservados

© 2024, Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

© 2024, Victoria Gordo del Rey, por la traducción

Diseño de la cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial

Adaptación del diseño original de Marc Suvaal

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

ISBN: 978-84-19642-35-6

Compuesto en: www.acatia.es

Facebook: penguinebooks

X: @penguinlibros

Spotify: penguinlibros

YouTube: penguinlibros

CC BY-NC-ND 4.0

«Para viajar lejos no hay mejor nave que un libro.»

EMILY DICKINSON

creative commons

Gracias por tu lectura de este libro.

En **Penguinlibros.club** encontrarás las mejores recomendaciones de lectura.

Únete a nuestra comunidad y viaja con nosotros.

Penguinlibros.club

Penguin Random House Grupo Editorial

Penguinlibros

Índice

Izquierda no es woke

Introducción

1. Universalismo y tribalismo

2. Justicia y poder

3. Progreso y ruina

4. ¿Qué es la izquierda?

Agradecimientos

Notas

Sobre este libro

Sobre Susan Neiman

Créditos

ÍNDICE

Izquierda no es woke	1
Introducción	2
1. Universalismo y tribalismo	24
2. Justicia y poder	86
3. Progreso y ruina	136
4. ¿Qué es la izquierda?	183
Agradecimientos	215
Notas	218
Sobre este libro	231
Sobre Susan Neiman	234
Créditos	235